



NGFANG XUESHU CONGSHU

宁稼雨著

魏晋风度

宁稼雨著

魏晋风度

中古文人生活行为的文化意蕴

东方出版社

魏 晋 风 度

WEI JIN FENGDU

——中古文人生活行为的文化意蕴

著者/宁稼雨

封面设计/尹凤阁

责任编辑/刘丽华

经销/新华书店

印刷/文字六〇三厂

开本/850×1168毫米1/32　印张/9.125　字数/215,000

版次/1992年9月第1版　1992年9月北京第1次印刷

印数/0,001—1,500

东方出版社出版发行(北京朝阳门内大街166号)

ISBN 7-5060-0242-6/G·34　定价 5.25元

序

宁稼雨是我结识的一位新朋友。使我们成为朋友的是这本《魏晋风度——中古文人生活行为的文化意蕴》(以下简称《魏晋风度》)。

我曾读过此书的初稿,以为出自一位前辈之手,便修书一封,毕恭毕敬,称之为先生。及至与之晤面,始知是同辈。交谈起来,竟均觉同感良多。他便嘱我为之作序。

我们的同感良多,当指在理解有关人的诸问题上的契合:人的存在,人的追求,人的幻想,人的无奈,人的荒谬;人的真实与虚伪,高尚与卑微;丰富与偏狭,超然与世俗;人生,人性,人情,人格……这总使我感到海德格尔有句话的意味深长:"任何时代也不比今天对人是什么知道得更少,也没有任何时代象我们今天这样对人有如此多的疑问。"应该说,这种弥漫于现代人脑际中的疑问也同样纠缠着我们这一代人,它也未尝不是宁稼雨述而作之以反观古人,明鉴来者的初衷。当然,不能否认,"凡是值得思考的事情,没有不是被人思考过的;我们必须做的只是试图重新加以思考而已"(歌德语)。但是,如果在这番重新思考中可以见出作者对人生的另一

层"我的"体味，那么，人的这种追根究源，欲穷终极的形而上学本性则或许不见得那么迂腐。

魏晋风度是个颇具魅力的话题。

历史告诉我们，魏晋的时代是一个格外注重精神生活的时代。其时，玄风大畅，道体自然。人们通过哲学、文学、绘画、音乐乃至书法抒发自己对宇宙、对人生的感悟与领会。他们从来没有把人的生活仅仅作为人的自然的或世俗的日常活动，而是使生活本身成为诗意的存在，把个体的行为独立为精神的、审美的对象，咀嚼再三，加以品味。因而，魏晋风度的魅力不仅仅在于魏晋文人有一种放诞不羁、潇洒飘逸、旷达超远、啸傲人生的气质（这种气质使我们后人为之倾倒），更因为在这种特立独行的举止、性情的背后，是一种真实的存在或存在的真实（这种真实的存在或存在的真实亦为我们后人所希冀）。

在这种存在之中，扮演主角的依然是人。

人，是文化的创造者、体现者、承启者。在世世代代的文化的创造、体现、承启的流动中，一些文化使人更完善，一些文化使人异化为非人。人在各种文化的张力作用下，总是处于选择之中。魏晋文人的行为选择，直接地看，来自于他们的气质、性情（其实气质、性情也有文化的内涵），更深层地看，则有其时代的哲学的、政治的、社会的乃至人生态度的基础和意向。当然，我们在魏晋人的行为中还看到一种双重性：他们一方面表现出心神不安和浪漫精神，渴望无限，渴望永恒，另一方面又显现出非常坚定地安于其存在；一方面他们真实地表现个人的情感，另一方面又拼命地矫饰自我；一方面超然物外、遗世独立，另一方面又囿于世俗，自闭尘网；一方面是注重个体生活的独立性，另一方面又摆脱不掉个体生活的无效性。这种双重性，固然体现出中国传统文化中道家思想与儒家思想的冲突，然而这又何尝不是人类总体的永恒的矛盾呢？问题

在于，每一个时代，都是一种主导文化在制约着人们的行为和生活。那么，魏晋人行为的文化意蕴在书中被概括为哲学思想上的崇无轻有，社会思想上的重个体轻社会，政治思想上的重道统（文人的良知）轻势统（封建统治），人生态度上的重审美轻实用确实切中肯綮。

历来的思想家们都认为自己发现了真实的存在，实际上，他们都不过是从某个侧面为我们提供了观察全部世界的一个点。不知《魏晋风度》是不是也有意为我们提供一个观察世界的点。如果说，以一种理论框架为基准，俯瞰某一时代人们的生活、行为现象，以它们来证实这一理论框架的研究方法是焦点透视的话，那么，象本书这样，展示某一时代人们的生活、行为，勾勒其风貌，并逐一挖掘其文化的内涵，进而建构其理论框架的研究方法，则是一种散点透视。两种方法不能说孰优孰劣，然而这种视角的转换，将其"以形写神"作为出发点，追求"形神兼备"的境界，不能不说已为我们提供了一个观察世界的点，至少是为我们提供了观察现代人自身的一个点。

因为，历史是一条长河，她连接着过去、现在和未来，无论是她自身的延续，还是对她的认识，都无法割裂，更不会停止。

只是，"此中有真意，欲辨已忘言"。

因　之

1991年3月31日于北京

引　言

笔者在本书中给自己提出的任务是：描述一幅活的魏晋文化风貌图。

活，就是要生动、形象，这与研究的角度和重心有关，也与人们认识魏晋文化的途径有关。一般来说，人们认识魏晋人生活言行的风采，要经过各种理论框架的中介。在各种魏晋文化的断面研究（如哲学、历史、文学、宗教、风俗、社会等）中，都或多或少地附以魏晋文人的生活言行，用来说明理论的框架。这对于理论的框架和义理研究都是必需的，因为这种研究的主体是理论，而不是生活言行。然而由于这种研究的惯力作用，在人们的观念中，似乎生活言行只能作为研究的附庸，只能用来为说明主体服务，这就不大公平。主角和配角不过是人们价值观念上的一种习惯，随着观念的更新和变化，它完全可以改变或倒置。正是基于这种考虑，这里准备给魏晋文人的生活言行以主角的地位，让这些丰富多采，妙趣横生的音容笑貌成为研究的对象和主体。让那些往日的主角——各种理论框架成为配角，成为各种魏晋士人言行的注解和诠释。这也许对往日的主角有些不敬，但倘若它能给文化研究带来一些新机的

话，那么它的过失庶可由其贡献所补偿。

活，又不能漫无边际，象水出四溢那样毫无章法。既然是文化研究，就要对这些丰富多采的生活行为进行深入的理解、咀嚼和剖析，找到它与时代文化的从属关系，否则，这些生活行为就成了无源之水和无本之木，成为空中楼阁，人们只能看见它的轮廓，而不清楚它何以成为这种轮廓。如同不懂剧情、背景、唱腔便去听戏，除了服装、脸谱可以留下点儿视觉形象，吱吱嘎嘎的琴声和唱腔可留下点儿听觉印象外，别无所获。理解了文化背景，才能看懂这些生活行为的真正内涵，才会对它发出会心的微笑。如果说，把活的生活行为确立为研究的主体，需要勇气和敏锐的话，那末这种文化的追踪则需要功力和耐心。

描述就是尽量客观地介绍情况，梳理出各种生活行为与文化背景间的内在联系，尽量少发空洞的议论。这实际上也是一种评价的需要。千百年来，魏晋文人的生活行为总是受到很多人的指责，所谓“清谈误国”是也。尽管也有个别肯定他们的人，但比起否定意见，就如同沧海一粟，对比过于悬殊。现代史上以鲁迅和宗白华的肯定意见较有代表性，也能切中肯綮地指出这些生活行为的历史价值和美学价值①。笔者基本上赞同他们的意见，但又觉得他们的见解虽然正确，但材料和论据却还显得不那么充分，所以容易作为缺乏说服力的偏见而受到别人指责②。这里采用描述的方法，就是要避免这一缺憾，让事实本身来说话。褒贬虽有，却尽量寓于事实之中，在描述中表达笔者的个人看法。由于客观，所以对魏晋文人生活行为的认识并非铁板一块，绝对褒贬。如对正始文人与元康以后文人生活行为内在意义的看法，在褒贬的分寸上是不尽相同的。

---

① 参看本书第四章关于魏晋玄学历史评价的有关内容。

② 参看侯外庐等著《中国思想通史》第三册关于玄学的历史评价。

图，就是横断切面，取其有代表性、典型性的生活现象，进行文化分析，以使重点突出，这是与史相对而言的。史这种东西很不好写，既要面面俱到，又要有真知灼见。可是在好多史中，“真知灼见”常常被“面面俱到”所淹没。见到同行的这种悲剧，故而不敢重蹈其辙。虽是企图另辟蹊径，亦属藏拙之举。好在图是形象可感的，它由若干还算生动的故事组成。即使对文化不感兴趣或理解不了，把其中的生活行为当作故事来读，也未尝不可。也许是“外行看热闹，内行看门道”吧，或云“雅俗共赏”可也。

提出任务不等于完成任务。本书的任务完成得如何，将由专家和读者来评价，余恭而待之。

作　者

1991年3月于南开大学

目　录

一、魏晋世家大族的优越感

公元四世纪中叶，东晋王朝征西大将军桓温和部下长史王坦之之间，演出了一场为双方子女安排婚姻的戏剧性故事：桓温请求王坦之把女儿嫁给自己的儿子。王说回家问问父亲王述(蓝田)。回到家中，王述先是喜欢地把王坦之抱在膝上，可当他听完儿子所述桓温求婚的意思后，立刻勃然大怒，把儿子摔到地上，说："你简直是个傻瓜！你是害怕上司吗？怎么能把女儿嫁给当兵的人家！"王坦之无奈，只得向桓温撒谎说女儿已经订婚。桓温立刻点破他说："我知道，这是你父亲不允许。"而后来王坦之的儿子却娶了桓温的女儿①。

故事中有两个问题恐怕令今人费解：其一，一个下级官员为什么不肯与上司联姻，而上司遭到拒绝后为何无能为力？其二，为什么王坦之的女儿不能嫁给桓温的儿子，而儿子却可以娶桓温的女儿呢？

问题的关键即在于门第的优劣及其观念使然。

门第是中国中古时期一个重要的文化现象。它不仅是当时封

① 见《世说新语·方正》。

建社会主要的政治经济形式，并深深作用于人们的心理与行为方式，而且对当时的文化人员队伍构成和文化内容的渗透，也都有较大的影响。从门第及其优越感来认识魏晋风度，是把握中古文化的一条重要途径①。

什么叫门第？在相当长时期内，人们往往只从阶级性上对它限定，而忽略了门第的其他社会因素，因而也就免不了庸俗社会学的樊篱和偏见。这里我们所说的门第，实际上就是"家族"在中古所发展形成的特殊形态②。

关于门第的称呼，史书中极不一致，从家门贵盛方面看，有人称之为高门、高户、门第、门地、门望；从身份的华贵方面看，有人称之为膏腴、膏粱、甲族、华侪、贵游；从权势方面看，有人称之为势族、族家、贵势；从家族延绵方面看，有人称之为世家、世胄、门胄、金张世族、世族；从姓氏观点看，有人称之为著姓、古姓；从家门社会地位方面看，有人称之为门阀、阀阅；从家族名声方面看，有人称之为名族、高族、高门大族；若从政治、文化、社会诸方面看，有人称之为士流、士族。这二十七个称呼，所指角度各有不同，意义也有细微的区别，但总的来说是大同小异的③。

家族在人类历史的长河中由来已久，家族的社会地位有高下贵贱之分，亦普遍存在。而"门第"这种家族，除了有高下不同的社会地位外，更有些不见于其他古今中外家族的性质和对社会文化心理所产生的氛围熏染和渗透作用。这种特殊的门第形式，通

① 门第之所以引起人们的极大注意，除了其自身的研究价值外，也是因为研究中古时期任何问题，均必须与此发生联系。不了解门第，就不会真正认识中古文化。参见何启民《中古门第之本质》，载《中古门第论集》，台湾学生书局1978年版。

② 参见何启民《中古门第之本质》。

③ 参见毛汉光《两晋南北朝士族政治之研究》上册，台湾中国学术著作奖助委员会1966年版。

过正史与野史，以至小说的相互参证，更可以得到立体的说明。

（一）门第的形成与大族的表现

关于门第形成的时间，史学界尚无定论。但一般认为它萌芽于西汉末年，东汉中叶以后渐次出现，魏晋时期便随着九品中正制的实行而受到法律的保护①。

门第最开始是随着部分家族经济实力的扩大而萌芽，而当它的政治地位受到保护后，便是它形成的标志与界限。西汉末年，已经出现了部分较大规模的自给自足的庄园经济。这样的图景，在东汉末年博陵崔寔所著《四民月令》中，有比较全面的叙述。在其他史籍中，也有不少说明，如《后汉书·樊宏传》记湖阳（今河南唐河县南湖阳镇）樊重"世善农稼，好货殖，三世共财。……其营理产物，物无所弃，课役僮隶，各得其宜，故能上下戮力，财利岁倍，至乃广开田土三百余顷"，而且他还"广起庐舍，高楼连阁，波陂灌注，竹木成林，六畜放牧，鱼蠃梨果，檀漆桑麻，闭门成市，兵弩器械，赀至巨万②。"马援则在"北地牧畜，宾客多归附者，遂役属数百家③。"及其屯田天水苑川，"请与田户中分④。"

到了东汉末年，门第的经济力量继续得到发展。如开封郑太家富于财，有田四百顷，有时竟不能足供食用。当董卓迁都长安时，天下饥乱不堪，士大夫多有饥贫至死者。而郑太家却尚有余资，不但日聚宾客多人高会倡乐，而且还救济难民日多⑤。同时，

---

① 参见冯尔康等编著《中国社会史研究概述》，天津教育出版社 1988 年版。
② 《水经注·比水注》。
③ 《后汉书·马援传》。
④ 《水经注·河水注》。
⑤ 见《后汉书·郑太传》。

门第在政治舞台上的地位，也开始得到承认。从前，“每寻前世举人贡士，或起畎亩，不系阀阅”①，现在却“选士而论族姓阀阅”②，“贡荐则必阀阅为前”③，“以族举德，以位为贤”④。这种政治特权所产生的必然结果，便是累世公卿的局面。如东汉弘农杨氏，自震至彪，凡四世皆为三公。汝南袁氏，自安至隗，则四世五公。到了曹魏时期，由于推行了九品中正制，州郡大小中正皆由望族担任，所以九品的评定，成为门第间权利分配的合法程序和门阀作为一种制度的法律保证。“世资”成为官品升降的凭藉，以至于造成了“公门有公，卿门有卿”⑤，“高门华阅，有世及之荣；庶姓寒人，无寸进之路”⑥，“上品无寒门，下品无世族”⑦的局面。例如：颍川荀氏，自荀淑仕汉为朗阴令，淑子爽官至司空，淑孙彧为曹操谋臣，位至尚书令，荀氏在魏晋南北朝，世为“冠冕”。颍川陈氏，自陈寔仕汉为太丘长，寔子纪位至九卿，纪子群仕魏至司空，其后子孙历两晋南北朝，皆处高位。此外，如平原华氏、东海王氏、高平郗氏、河东裴氏、河东卫氏、扶风苏氏、京兆杜氏、北地傅氏等，其子孙直至魏晋南北朝，还是“衣冠”联绵不绝。另如东晋南朝时琅邪王氏、陈郡谢氏，北朝时清河崔氏、范阳卢氏、荥阳郑氏、太原王氏等，也都累世富贵⑧。尽管从九品中正制实行以来，尤其是西晋时刘毅等人对门阀制度提出很多严厉的抨击⑨，但由于他们抨击的并不

---

① 《后汉书·章帝纪》建初元年诏。
② 仲长统《昌言》。
③ 王符《潜夫论·交际篇》。
④ 《潜夫论·论荣篇》。
⑤ 《晋书·王沈传》。
⑥ 《廿二史札记》。
⑦ 《晋书·刘毅传》。
⑧ 参见王仲荦《魏晋南北朝史》，上海人民出版社 1979 年版。
⑨ 参见《晋书》刘毅、段灼、刘时、王沈四人本传。

是制度本身，而是由之产生的某些弊端，加上门阀不能容许既得利益的改变，所以到东晋时期，门阀政治一直没有得到改变。唐代柳芳论氏族说："魏氏立九品，置中正，尊世胄，卑寒士，权归右姓已。其州大中正、主簿、郡中正、功曹，皆取著姓士族为之，以定门胄，品藻人物。晋宋因之，始尚姓已。然其分别贵贱士庶，不可易也①。"

如果说以上只是一般的历史知识的话，那末如果我们再结合文献中关于此间大族若干生活琐事和音容笑貌的描写，就会对门第的形成过程有比较立体的认识。如在东汉末年，大姓和名士处于左右政局的重要地位，他们在经济、政治及文化上都操纵着垄断权。东汉皇朝瓦解后，他们是各地割据政权的骨干，三国政权的上层统治者主要也由新老大姓和名士中选拔出来，他们是构成魏晋士族的基础②。但是并不是所有的大姓都可以成为名士，也不是所有的名士，都可以被政权录用。只有经过乡闾批评和选拔以后方可晋身。而这种批评的标准仍然是汉代儒家道德伦理及其对人格实践的要求，即所谓"经明行修"。儒家所提倡的伦理秩序为由内向外，由亲及疏的扩展，将起点放在作为一个家族成员的道德行为上，然后推及乡党。东汉人认为这是人物观察的基础。但这些行为不能用临时的测验来评价，而要有经常的日常观察，特别是道德行为所施之对方所作的论断，所以宗部乡党的评价成为选举上最主要的甚至是唯一的凭藉③。这就在很大程度上为当时希望跻身贵统统治者行列的大姓名士的行为规定了走向。如汝南陈蕃的生活准则是"言为士则，行为世范，登车揽辔，有澄清天下之志"。他

---

① 《新唐书·柳冲传》。

② 参见唐长孺《东汉时期的大姓名士》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版。

③ 参见唐长孺《九品中正制度试释》，载《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1953年版。

的居室荒芜尘积，杂草丛生，也不扫除，还振振有词地说："大丈夫当为国家扫天下。"为了表现自己的礼贤思想，他上任豫章太守后，不是先进官邸，而是先打听当地名贤徐稺的住处，准备看望。主簿劝他先入官邸再说。他又说："武王式商容之闾，席不暇暖，吾之礼贤，有何不可！"他在任职期间，不接宾客，唯稺来特设一榻，去则悬之[①]。说明他们得到个人及家族的好评而做出的表演。又如当时颍川陈氏和荀氏，也是海内知名的贤人。他们均以德著称。陈寔带儿子去拜访荀淑，贫俭无仆役，让大儿子陈纪驾车，小儿子陈谌持杖随后，孙子陈群当时还小，就放在车里。荀淑的八个儿子被当地人称为八龙。陈氏四人到后，荀淑让两个稍大的儿子一个在门口迎接，一个负责行酒，其余六龙均在陪客[②]。这次盛会极为人们称羡，以至融入了迷信怪诞的色彩。一种说法是当时天上德星相聚，太史上奏云："五百里贤人聚[③]。"另一种传说是当时太史观星时，有德星出现，便认为当有英才贤德同游，于是下书各郡县查问，结果颍川郡汇报是陈氏父子四人前去会社[④]。余嘉锡先生认为："父子同游，人间常事，何至上动天文？此盖好事者为之，本无可信之理。据《汉杂事》所载，殆时人钦重太丘名德，造作此言，与荀氏无与焉。乃其后人自为家传，附会此事，以为家门光宠，斯其诬罔虚谬，足令识者齿冷矣[⑤]。"当时颍川除了陈寔一族外，又有荀淑、钟皓及陈俳叔为时人推重，著名的清议运动领袖李膺盛赞"荀君清识难尚，陈、钟至德可师"[⑥]。这位李膺本人在颍川也是一大名士。他"风格秀整，高

---

① 见《世说新语·德行》。

② 见《世说新语·德行》。

③ 本条刘注引檀道鸾《续晋阳秋》。

④ 见《太平御览》卷三八四引《汉杂事》。

⑤ 余嘉锡《世说新语笺疏》本条笺疏。

⑥ 《世说·德行》刘注引《海内先贤传》。

自标持，欲以天下名教是非为己任”。他的话说出以后，人们只有顺从，没有违抗。如果有人攻击他，便会遭到乡党的激烈反对。谁能与他同车行进，便会名闻天下。谁要是成为他家堂上之客，便会有“登龙门”之誉①。这里可以清楚地看到当时贵族如欲跻身名贤行列所须的具体条件，和一旦具备这些条件后所受到的盛许。

这些大姓一旦得到公众的推崇和承认，他们的名声便连同其经济、政治、军事和家族的实力，形成一股强大的社会力量，在社会上产生更大的影响。以三国时东吴吴郡为例，当地的八族四姓饮誉吴郡，令世人不敢小觑。陆士衡《乐府吴趋行》：

> 太皇自富春，矫手顿世罗。邦彦应运兴，粲若春林葩。属城咸有士，吴邑为最多。八族未足侈，四姓实名家。文德熙淳懿，武功侔山河。礼让何济济，流化自滂沱。淑美难穷纪，商榷为此歌。②

作为四姓之一，陆士衡的诗中免不了吹嘘玄耀的意味，但是四姓在吴郡之盛，却是不能否认的事实。《世说新语·赏誉》：“吴四姓旧目云：‘张文，朱武，陆忠，顾厚。’”本条刘注引《吴录士林》：“吴郡有顾、陆、朱、张为四姓，三国之间，四姓盛焉。”另据《三国志·朱治传》，当时的吴四姓，已与“公族子弟”并举。其所出仕郡者，郡吏常以千数，朱治率数年一遣诣王府，所遣数百人，其盛状可知③。一次，吴国的末代皇帝孙皓向丞相陆凯说：“卿一门在朝者

---

① 见《世说新语·德行》及《太平御览》卷四四七引《袁子正书》。

② 《文选》卷二八。李善注引张勃《吴录》：“八族：陈、桓、吕、窦、公孙、司马、徐、傅也；四姓：朱、张、顾、陆也。”

③ 《三国志·朱治传》：“（孙权）常叹（朱）治忧勤王事。性俭约，虽在富贵，车服惟供事。权优异之，自令督军御史典属城文书，治领四郡租税而已。然公族子弟及吴四姓多出仕郡，郡吏常以千数。治率数年一遣诣王府，所遣数百人，每岁时献御，权答报过厚。”参见何启民《南朝门第经济之研究》，载《中古门第论集》。

有几人?"陆凯回答:"二相、五侯、将军十余人。"孙皓感叹道:"盛哉[①]!"这位陆凯字敬风,是前代吴国宰相陆逊的族子,他"忠鲠有大节,笃志好学。初为建中校尉,虽有军事,手不释卷。累迁左丞相。时后主暴虐,凯正直强谏,以其宗族强盛故不敢加诛也[②]"。陆氏一门之中,一时之间,在朝中竟有二相、五侯、将军十余人,其宗族不可谓不"盛",朝廷不惧其人,而惧其宗族,又不可谓不"强"。更有甚者,当会稽山阴(今浙江绍兴)人贺邵上任吴郡太守时,先是足不出户,被吴中诸大族轻视,他们在府衙门上题字曰:"会稽鸡,不能啼。"贺邵听说后,就准备借助朝廷赋与的行政权力进行反击。他先在门上题字后添上:"不可啼,杀吴儿。"六字。然后,就带领人马,来到顾、陆二姓的屯邸[③],搜补二姓私役的官兵,以及收养的没有户籍的流民,并向朝廷列举了二姓的罪状。二姓就要大难临头了。可是,当江陵都督陆抗来到建业,向孙皓进行一番斡旋之后,被抓的人全部释放[④]。贺邵及其后台——皇帝本人都向大族低头让步了。四姓势力之强,于此可见。日本学者宫川尚志和冈崎文夫认为,东吴孙氏政权之所以迁都秣陵,就是因为受不了吴姓的巨大压力[⑤]。而这种压力,很大程度上来自于吴中四姓。一直到西晋,人们仍念念不忘这些吴中旧姓的盛状,当有人问蔡洪对吴旧姓的印象时,他回答道:"吴府君,圣王之老成,明诗之隽乂;朱永长,理物之至德,清选之高望;严仲弼,九皋之鸣鹤,空谷之白驹;顾彦先,八音之琴瑟,五色之龙章;张威伯,岁寒之茂松,幽夜之

---

① 见《世说新语·规箴》。

② 本条刘注引《吴录》。

③ 屯邸,徐震堮《世说新语校笺》释为仓库,余嘉锡《世说新语笺疏》释为大姓屯戍于外,在吴郡之邸。似余说可信。

④ 见《世说新语·政事》。

⑤ 说详冈崎文夫《魏晋南北朝通史》,宫川尚志《六朝史研究》政治、社会篇。参见何启民《中古南方门第——吴郡朱张顾陆四姓之比较研究》,载《中古门第论集》。

逸光；陆士衡，士龙，鸿鹄之裴回，悬鼓之待槌。凡此诸君，以洪笔为钼耒，以纸札为良田。以玄默为稼穑，以义理为丰年，以谈论为英华，以忠恕为珍宝，著文章为锦绣，蕴五经为缯帛，坐谦虚为席荐，张义让为帷幙，行仁义为室宇，修道德为广宅①。”说明了西晋人对这些吴中旧姓的无比垂羡。

除了吴郡四姓，以门第之威望受到包括朝廷在内的社会各界敬畏的情况，在其他宗族也可以见到。比如南阳宗承，从父亲宗资时起就有美誉。宗承自小就以修德闻于世，卓然不群，并辞掉了朝廷的征聘。慕名而来拜访的人络绎不绝。曹操小时也很崇拜宗承，曾几次去拜见，都因门上客人太多而未能如愿。一次好容易等到宗承起身送客，曹操赶忙插上，握住宗承的手，表示相交的愿望。可是宗承极其鄙薄曹操的为人，拒绝了他的请求。后来，曹操在汉朝作了司空，总揽朝政。他满以为这下可差不多了，就又找到宗承说：“从前你不愿搭理我，今天我们可以成为朋友吗?”宗承冷峻地答道：“松柏之志犹存。”曹操很下不来台，但因为宗承的名气太大，便只好仍以礼相待，并敕告曹丕兄弟，让他们对宗承执弟子之礼，所以曹丕兄弟每次去拜见宗承，都要在宗承座前跪下。从曹操到魏文帝、明帝，都想请宗承做官，但都被拒绝②。象曹操这样杀人如麻，“宁我负人，勿人负我”的乱世奸雄，竟对宗承恨之入骨而无法下手，其关节就在于其名声的作用。可见大族中产生的名士，其德行不仅是自己提高社会地位的手段，也是虚名后政治上得到保护的盾牌。

西晋时期，门阀制度虽然受到一些人的批评，但由于五等爵的恢复，使大族的政治利益更加得到保障，世家大族无不致位通显，爵极公侯。加上西晋占田制中关于世族荫宗族、荫佃客的优待办

① 见《世说新语·赏誉》。

② 见《世说新语·方正》及刘注引《楚国先贤传》。

法，使这些世家大族在物质生活上得到极大的丰富。金城鞠氏"与游氏世为豪族，西州为之语曰：'鞠与游，牛羊不数头，南开朱门，北望朱楼'①。"王戎"广收八方园田，水碓周遍天下，积财聚钱，不知纪极"②。这位王戎"既贵且富，区宅、僮牧、膏田、水碓之属，洛下无比"③。在这样的优裕生活中，很多大族穷奢极欲，十分腐化，如人们熟知的王石争富的故事：

王君夫以粭糒澳釜，石季伦用蜡烛作炊。君夫作紫丝布步障碧绫裹四十里，石崇作锦步障五十里以敌之。石以椒为泥，王以赤石脂泥壁④。

石崇与王恺争豪，并穷绮丽以饰舆服。武帝，恺之甥也，每助恺。尝以一珊瑚树高二尺许赐恺，枝柯扶疏，世罕其比。恺以示崇；崇视讫，以铁如意击之，应手而碎。恺既惋惜，又以为疾己之宝，声色甚厉。崇曰："不足恨，今还卿。"乃命左右悉取珊瑚树，有三尺，四尺，条干绝世，光彩溢目者六七枚，如恺许甚众。恺惘然自失⑤。

两则故事生动描绘了门阀贵族穷极靡丽的腐化生活。后一则故事通过晋武帝的外甥在另一大族而前的寒酸和尴尬，把门第可与朝廷争富抗衡之状，描绘得十分传神。可是如此奢华的王、石二人，又要在王济而前甘拜下风。晋武帝为了依靠大族，就把自己的女儿常山公主嫁给了王济。一次，皇帝老子到女婿家数客，王济所用的器皿都是当时极为珍贵的玻璃制成。婢女仆人共一百多人，全都是绫罗绸缎为衣，用手擎举着饮食。更为特别的是，席中所上的

---

① 《晋书·鞠允传》。
② 《晋书·王戎传》。
③ 《世说新语·俭啬》。
④ 《世说新语·汰侈》。
⑤ 《世说新语·汰侈》。

蒸猪肉极其肥美，与一般的猪肉味道迥然不同。武帝就问王济原因，回答是这些猪是用人奶喂大的。武帝极为不平，便离席而去。这种吃法连王、石也没听说过①。其实，这位晋武帝本人也不是什么节俭帝王，而是淫佚奢华的天子。他在灭吴之后，后宫姬妾近万人，得宠者甚多，以至于他不知幸谁为好。为了减少矛盾，他便经常乘上羊车，任其所行，羊车停在哪个宫人寓所，便是那天武帝过夜的地方。宫人们为了得到宠幸，便在自己的门前插上竹叶，并洒上盐水，以吸引羊车②。连这样一位奢侈帝王都看不惯王济以人乳喂猪之奢，其奢侈之过，实令人惊讶。即使在他遭到贬斥，移第北邙后，仍以富炫人，"于时人多地贵，济好马射，买地作埒，编钱匝地竟埒。时人号曰'金沟'"③。

另一位大族羊琇的酿酒之法，也堪与王济乳猪争雄：

羊稚舒琇冬月酿酒，令人抱瓮暖之；须臾复易其人。酒既速成，味仍嘉美。其骄豪此类④。

同书又记载当时洛阳林木缺乏，木炭只如小米状。羊琇为了显示骄豪，把小木炭捣成细屑，和以粘物，塑成野兽之状。当大族聚会时便用它来温酒。火燃烧后，野兽都张口向人，十分可怖。诸大族觉得这种刺激十分够味儿，便争相效仿⑤。其奢侈所造成的财富浪费，十分惊人，"奢侈之费，甚于天灾"⑥。

各大族优越的政治地位和奢侈的生活，需要为数众多的家内奴婢为其服务。如王戎有数百名家僮⑦，石崇的仆人这八百余

---

① 见《世说新语·汰侈》。
② 见《晋书·胡贵嫔传》。
③ 见《世说新语·汰侈》。
④⑤ 见《古小说钩沉》本《语林》。
⑥ 《晋书·傅玄傅子咸附传》。
⑦ 《执学记》卷一八引徐广《晋记》。

人①。这些奴婢的地位极其悲惨，往往是大族淫佚生活的牺牲品和装饰物。如石崇每次请客宴会，常令美人行酒。如果客人饮酒不尽，便斩美人。王导与王敦曾共赴宴，王导虽然不能喝酒，但为了美人的性命，只好喝得大醉。而王敦却故意不饮，以观其变。连杀三人之后，尚不肯饮。王导责备他，他却说："自杀伊家人，何预卿事②！"此事的另一传说，是王恺听说王导喜欢音乐，便请他和王敦前来作客，听其乐伎演奏。中间吹笛人偶有小忘，便立即被王恺派人当场打死③。虽然两说不同，但却说明当时这类事情已经相当普遍。又如：

石崇厕常有十余婢侍列，皆丽服藻饰，置甲煎粉、沈香汁之属，无不毕备。又与新衣著令出。客多羞不能如厕。王大将军往，脱故衣，著新衣，神色傲然。群婢相谓曰："此客必能作贼！"④

本条刘注引《语林》："刘寔诣石崇，如厕，见有绛纱帐大床，茵蓐甚丽，两婢持锦香囊。寔遽反走，即谓崇曰：'向误入卿室内。'崇曰：'是厕耳！'"石崇的厕所中尚需十余婢侍列，其八百名仆人想必是各有其用。难怪刘寔少见多怪，闹出笑话。不过不适应厕中以数婢侍列，及厕中奢华之状的人，又不只刘寔一人。一次王敦去晋武帝家去会见舞阳公主⑤，当他去厕所时，见到一个漆光闪亮的箱子里盛了一些干枣。这本来是为怕臭味熏人而塞鼻子用的。可王敦还以为是厕所里预备的果品，于是风卷残云，一扫而空。如厕归来，婢女擎着金澡盘盛水，琉璃碗盛澡豆，准备给他洗澡。可王敦

---

① 《晋书·石苞传子崇附传》。

② 《世说新语·汰侈》。

③ 本条刘注引《王丞相德音记》。

④ 《世说新语·汰侈》。

⑤ 本条刘注谓为舞阳公主，《晋书》王敦本传作"襄城公主"。

又以为是饭食，就把澡豆倒入水中，一饮而尽[①]。这位大将军比起刘寔来，又是有过之而无不及了。

（二）从行为表现看门第的历史贡献

在从东汉末年到南北朝的四百多年时间里，门第一直以优胜者的姿态，出现在社会的政治和生活舞台上。他们在政治上的专横跋扈、排斥庶人必然堵塞贤路，干扰社会政治的进步；其在生活上的奢侈腐化，不仅造成巨大的社会浪费，而且也对社会风气和道德传统，产生了不良影响。这些都足以构成对门第否定的理由。但门第何以在六朝时起着决定政局、左右舆论的作用，而且直至唐代，其观念影响仍未泯灭？研究者以前往往过多地注意门第及其观念在人们心理中的逆反情绪。左思的名句"世胄蹑高位，英俊沈下僚"一直为后人津津乐道，反复吟咏；《莺莺传》中的张生以门第观念计，始乱终弃的行为，也成为今天学者分析这篇作品主题的主要立足之点[②]。然而，人们似乎忽略了这样一个问题：作为一种社会观念，要取得全社会相当长时期的普遍认同，单靠行政命令或强行灌输是难以实现的。必须以自身的某些合理因素和良好的社会效应，才能在观念和意识中征服人心。以王、谢这两个东晋大族为例，没有他们在国家危亡时期对国家民族的重要贡献，就没有人们对其门第的承认。

在永嘉丧乱之前，门第的社会价值在人们的心目中还未能被认识和领会，人们觉得门第除了徒有虚名之外，并没有什么实际上的好处和作用。段灼说："今台阁选举，途塞耳目；九品访人，唯问

① 见《世说新语·纰漏》。

② 参见《唐传奇鉴赏集》，人民文学出版社 1983 年版。

中正。故据上品者非公侯之子孙，即当途之昆弟也。二者苟然，则荜门蓬户之俊，安得不有陆沈者哉！①”王沈也指斥当时照门选举的情况：“公门有公，卿门有卿。指秃腐骨，不简蚩伫。多士丰于贵族、爵命不出闺庭。四门穆穆，绮襦是盈。仍叔之子，皆为老成。贱有常辱，贵有常荣。肉食继踵于华屋，蔬饭袭迹于耨耕。谈名位者以谄媚附势，举高位者因资而随形②。”从那时的现实来看，这样的批评，也是切中肯綮的。

但是从五胡乱华以后，情况就不尽相同。在面临国家民族存亡的时刻，皇权已经丧失了民族核心的地位。对于习惯于依附王权的广大百姓来说，失去王权，就意味着失去生存的平衡。而这一支点的作用，恰为门第所取代。永嘉以后，北方几个大姓宗族抛弃世代建设经营的家园，带上自己的部曲、佃客，并将广大失去政治经济依附的流民组织起来，奔向南方。虽然，南方在他们心中，仿佛是另一国土。不仅水土不适，其文化和民风，更非自己平夙所看重者③。然而，为了摆脱异族的统治、为了拯救家族，他们毫不犹豫地率领部曲家族，投向这不可知的未来。他们的这一历史步伐，不仅代替国家起到了保护安抚民众的作用，同时也大大提高了门第在社会上的威望和地位。这一行为本身，也成为人们评价门第高下的重要因素。弘农华阴杨氏，由祖上之盛，至东晋则受到鄙视和排抑，其重要原因之一，就是因为过江太晚，不能承担勇敢的义务④。而王、谢二族之所以门高，主要是由他们在渡江以后对国家民族的重要贡献所决定⑤。

---

① 《晋书·段灼传》。
② 《晋书·王沈传》。
③ 参见本书第二章所谈南北文化异同。
④ 见《晋书·杨佺期传》。
⑤ 参见何启民《南朝的门第》，载《中古门第论集》。

清代王鸣盛曾批评《晋书·王导传》对王导过分溢美，他认为王导除了门第显荣之外，没有任何可以称颂的贡献[1]。这种看法，完全没有事实根据，只是由于对门第的偏见而产生。陈寅恪先生认为，王鸣盛的话“乖谬特甚”。在西晋覆亡，江左危急的情况下，王导力挽狂澜，“实为民族之功臣”。陈氏认为，曹魏政权代表的是东汉阉宦寒族势力，以法术为治，这与蜀国刘备实际的寒族出身和诸葛亮推行的法家之术正复相同。而孙吴政权代表的是江南大族利益。所以吴蜀亡后，“蜀人服化，无携贰之心；而吴人趑睢，屡作妖寇”[2]。而司马氏之篡魏，实为东汉儒家大族势力之再起。所以江东士族宁愿以仇雠敌国之子孙为君主，也不能忍受孙吴旧壤寒贱庶族陈敏割据江东的企图[3]。王导正是在与东吴大姓的联合中起了关键性作用[4]。陈氏的说法我们基本赞同，只是以为江东士族似乎并非因为同是大族的缘故而甘心对司马睿称臣。而是有着更深刻的南北关系的隔阂，这正是王导打开江东局面的难处所在。否则，王导倒真的成了无功受禄的丞相了[5]。

晋室刚到江左时，形势仍十分严峻。不仅要时刻提防北方异族的南下，而且南北吴姓、侨姓间的关系，也正处于紧张的高潮。搞得不好，江左变成江北，是完全可能的。在这种情况下，王导采取了一系列方针和策略、解决了很多至关重要的问题。他的以吴制

---

① 王鸣盛《十七史商榷·王导传多溢美》条："王导传一篇凡六千余字，殊多溢美，要之看似煌煌一代名臣，其实并无一事，徒有门阀显荣，子孙官秩而已。所谓翼戴中兴称'江左夷吾'者，吾不知其何在也。以惧妇为蔡谟所嘲，乃斥之云：'吾少游洛中，何知有蔡充儿？'导之所以骄人者，不过以门阀耳。"

② 《晋书·华谭传》。

③ 见《晋书·陈敏传》。

④ 说详陈寅恪《述东晋王导之功业》，载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

⑤ 参见本书第二章关于吴姓、侨姓对立情绪的分析论述。

吴及其他绥靖政策，成功地争取了南北关系的缓合，使晋室在江左有了立足之地。《晋书·王导传》："（琅邪王睿）徙镇建康，吴人不附，居月余，士庶莫有至者，导患之。会（王）敦来朝，导谓之曰：'琅邪王仁德虽厚，而名论犹轻。见威风已振，宜有以匡济者。'会三月上巳，帝亲观禊，乘肩舆，具威仪，敦、导及诸名胜皆骑从。吴人纪瞻、顾荣，皆江南之望，窃觇之，见其如此，咸惊惧，乃相率拜于道左。导因进计曰：'古之王者，莫不宾礼故老，存问风俗，虚己倾心，以招俊乂，况天下丧乱，九州分裂，大业草创，急于得人者乎？顾荣、贺循，此土之望，未若引之，以结人心。二子既至，则无不来矣。'帝乃使导躬造循、荣，二人皆应命而至。由是吴会风靡，百姓归心焉。自此之后，渐相崇奉，君臣之礼始定。"除了对江南大族的礼貌和尊重外，王导更为注意的是以政策的宽松和政务的简要，去取得江南人士的好感。比如他到了晚年，除了在一些公文上圈阅之外，便很少过问政事。但他并不是无所事事，而是为取得江南人的好感，有意为之。他自己曾感慨别人说他"愦愦"，是不理解他的初衷，而自信后人将会思念他"愦愦"的价值①。徐广在《历纪》中记他"阿衡三世，经纶夷险，政务宽恕，事从简易，故垂遗爱之誉也"②。刘谦《晋纪·应詹表》也说："元康以来，望白署署空，显以台衡之量；寻文谨案，目以兰薰之器③。"都说明了王导当时的清政策略。晋咸帝时，王导、庾亮参辅朝政。一个炎热的夏日，王导到石头城去看庾亮。庾亮正在官邸里操劳，王导就劝他说："大热的天儿，政务可以简化一些。"庾亮不以为然，就反唇相讥道："你的作法，天下人来必觉得合适。"这正是他自己感慨的"愦愦"之讥④。可是当王

---

① 见《世说新语·政事》。

② 本条刘注引。

③ 《文选·晋纪总论》李善注引。

④ 见《世说新语·政事》。

导死后，庾冰代相时，网密刑峻，立刻被殷羡在比较中看出各自的优劣①。又如：

王丞相为扬州，遣八部从事之职，顾和时为下传还，同时俱见，诸从事各奏二千石官长得失，至和独无言。王问顾曰："卿何所闻？"答曰："明公作辅，宁使网漏吞舟，何缘采听风闻，以为察察之政。"丞相咨嗟称佳，诸从事自视缺然也。②

王导深知，争取和团结吴人的重要政策之一，就是实行宽容政策，要做到"政务宽恕、事从简易"，甚至不惜达到"网漏吞舟"的地步，才能得到"遗爱之誉"。应当承认，王导的眼光是长远的。他并没有因为时人的"愦愦"之讥而放弃治国大计，而愿让自己的政策去经受历史的检验。这一宽容政策不仅在当时是一种现实的迫切需要，而且也是东吴政权优待大族政策的延续，所以极易得到东吴大姓的欢迎。陈寅恪先生说："东汉末年曹操、袁绍两人行政方法不同，操刑网峻密，绍宽纵大族，观陈琳代绍罪操之檄及操平邺后之令可知也。司马氏本为儒家大族，与袁绍正同，故其夺取曹魏政权以后，其施政之道号称平恕，其实是宽纵大族，一反曹氏之所为，此则与蜀汉之治术有异，而与孙吴之政情相合者也。东晋初年既欲笼络吴之士族，故必仍循宽纵大族之旧政策③。"

除了在这些方针政策上注意笼络吴人之外，王导还在很多生活细节上注意团结吴人，搞好关系。刚到江左，为了结援吴人，他就主动向吴地大姓陆玩请婚。虽然遭到严厉拒绝，但其苦心和耻辱却为其后来的成功所补偿④。又有一次，江北的大族名士刘惔

---

① 见本条刘注引《殷羡言行》。

② 《世说新语·规箴》。

③ 陈寅恪《述东晋王导之功业》。

④ 见《世说新语·方正》。

过江后去拜访王导，当时正值盛夏，王导把自己的腹部贴向棋盘，惬意地用吴语说："何乃淘！"（当时吴人以冷为淘。）刘惔出来后，别人问他丞相怎么样，他不以为然地说："除了说吴语之外，没见有什么与众不同之处！"① 吴语在当时为人们最羞用的土著语，不仅过江大族不用，连江南大族也以北方洛语为时髦②。王导身为丞相，却不惜屈尊说吴语，以致遭到江北名士的讪笑，正说明他笼络吴人用心之无所不在。又如：

> 王丞相拜扬州，宾客数百人，并加霑接，人人有说色，唯有临海一客姓任（刘注引《语林》："任名颙，时官在都，豫三公坐。"）及数胡人为未洽，公因便还到过任边云："君出，临海便无复人。"任大喜悦，因过胡人前，弹指云："兰阇！兰阇！"群胡同笑，四坐并欢。③

余嘉锡先生据《一切经音义》和《名义集》④，释王导谓胡人之意，为赞美诸胡僧于宾客喧噪之地，仍然寂静安心，如处菩提场中。自己之所以未加霑接，正恐扰其禅定。群胡得此褒誉，故而兴高采烈⑤。临海任颙亦为吴人，王导曲意与之周旋，也是他团结吴人的具体表现。这个皆大欢喜的场面，足可见其争取吴人的良苦用心。他的安抚人心，不仅表现在对吴姓和朝外，而且也见诸协调朝内君臣关系的努力。当王敦兵变，引军逼近建康时，晋明帝命令当时的丹阳尹温峤毁掉大船桥，阻止敦军。但温峤自恃大族，没有断桥。明帝勃然大怒，命诸大臣上朝。而温峤来到之后，态度仍然傲慢，不

---

① 见《世说新语·排调》。

② 参见陈寅恪《从史实论切韵》，载《金明馆丛稿初编》。

③ 《世说新语·政事》。

④ 释慧琳《一切经音义》五，释法云释《名义集》卷七。参见余嘉锡《世说新语笺疏》本条笺疏。

⑤ 王应麟《困学纪闻》谓"兰阇"即"兰若"，然未释何意。

但不为断桥事向明帝谢罪，，反而大叫要喝酒。在这气氛紧张的时刻，王导赶到了，他见此情景，赶忙向明帝请罪："天威在颜，遂使温峤不容得谢。"于是温峤顺此台阶赶忙请罪，明帝才放开那张紧绷的脸。大家也都敬佩王导机敏的反应①。王导明白，虽然东晋王室已经没有大汉帝国的权威，其政治经济力量也多要仰仗门第，但它毕竟是一个政治核心，可以起到联络领导诸大族共同御敌的作用，这于国于民于门第均有益而无害。所以他想努力做到王室与大族的和谐，于是煞费苦心地摇唇鼓舌，使二者相安无事。倘若王导晚来或不来，其君臣间产生的龃龉及对政局将产生的影响，可想而知。

王导的苦心没有白费，晋室终于在江南站稳了脚跟。这不仅使广大过江人士（包括晋帝在内）感恩戴德，也大大增强了王姓已有的地位，使晋帝也不得不另眼相待。以至晋元帝登祚后，首先要请王导坐坐龙床，尝尝帝王才能享受的滋味②。不仅如此，王导一句话，可使晋元帝戒掉嗜酒的毛病③。就连决定立太子这样的大事，也要看王导的眼色行事④。陈寅恪先生说："王导之笼络江东士族，统一内部，结合南人北人两种实力，以抵抗外侮，民族因得以独立，文化因得以延续，不谓民族之功臣，似非平情之论也⑤。"由此可见，王鸣盛对王导的非难，对《晋书·王导传》的贬抑，都是不能成立的。王导的贡献，本身也说明门第在历史上并非没有进步作用和历史贡献。

谢安在对大族实行宽容政策，以求团结吴人的方面，与王导是

---

① 见《世说新语·捷悟》。
② 见《世说新语·宠礼》。
③ 见《世说新语·规箴》。
④ 见《世说新语·方正》。
⑤ 陈寅恪《述东晋王导之功业》。

一致的。如《续晋阳秋》载："自中原丧乱，民离本域，江左造创，豪族并兼，或客寓流离，名籍不立。太元中，外御强氐，搜简民实，三吴颇加澄检，正其里伍。其中时有山湖遁逸，往来都邑者。后将军安方接客，时人有于坐言：宜纠舍藏之失者。安每以厚德化物，去其烦细。又以强寇入境，不宜加动人情。乃答之云：'卿所忧，在于客耳！然不尔，何以为京都？'言者有惭色①。"永嘉乱后，大批流民随大族迁往江南，其中多数人没有户籍登记，实际上成为大族的私人奴隶，从而给国家的赋税带来极大的损失。尽管有人一再要求清理这些流民，以便增加赋税，但由于大族的消极抵抗而未能奏效。这里谢安敏锐地看到，取消了这些流民，虽然看起来于国有利，但因损害了大族利益而带来的消极后果，却是不堪设想。所以大族的存在，是朝廷京都存在的必要条件，而流民的存在又是大族存在的条件。这样，对流民只能抱以默许的态度，而不能强行禁止。

值得注意的是，以谢安为代表的谢族，则在对民族国家做出具体贡献的同时，更加注意一种人格形象的美感，以美与善的结合，去创造自己和家族的形象，树立门第的威望。在淝水之战这次关系晋室存亡的重大战役中，由于谢安所派谢玄部队以气势压人，所以八公山上的草木，已使前秦部队闻风丧胆。而当捷报传到建康，谢安面对如此令人振奋的喜讯竟泰然自若，不动声色。当时他正在与别人弈棋，接到谢玄的报捷之信，看过后默默无言，仍把目光移向棋枰。别人关切地问起淮上战事，他只是淡淡地说："小儿辈大破贼。"而意色举止，毫无异常②。从道理上讲，谢安比任何人都关心这次战役的胜败。因为晋室的存亡和谢族在晋室的地位，都牵系于此。所以他才强忍激动，以大家气度去争取别人的尊敬，来

---

① 《世说新语·政事》刘注引。

② 见《世说新语·雅量》。

确立谢氏的地位。他在公共场所的表现，始终没有忽略这种气质的魅力对自己及家族的地位所产生的影响。一次他与孙绰、王羲之等人泛海为戏，不想风浪渐涌，众人惊慌失措，唯有谢安镇定自若，余兴不减，“于是审其量，足以镇安朝野[①]”。又如当简文帝驾崩后，桓武为了扫除异己，专擅朝政，就准备设鸿门宴除掉谢安、王坦之。两人明知桓温不怀好意，却又不能不去。王坦之面呈惧色，忙问谢安怎么办？谢安则神情自若，对他说：“晋阼存亡，在此一行。”两人一同前往，王坦之愈走愈胆颤心惊，而谢安却依旧是宽松神态，愈加坦然。入席就坐后，谢安竟放声吟起了他的拿手好戏——“洛生咏”[②]。桓温为其旷达所惧，赶忙吩咐收兵。王、谢二人过去齐名，从此便分出了优劣[③]。谢安的大家作派，赢得了众人的尊敬与爱戴。

综上可见，王、谢二族地位名望的提高，并不仅仅是借老祖宗的门庭之光，而是很大程度上取决于他们对国家民族的重要贡献和自身较高的气质修养。如果个人及其家族与民族的利益能紧密相联时，便会得到民族的承认。所以，在看到门第在历史上的弊端后，也应承认其历史贡献。

（三）门第观念与世族行为

现象的出现往往与其观念的诞生同步相伴，但二者的生命力却不尽相同。现象作为一种有形可感的东西，其生命终究有限；而观念作为无形之物，却可以超越时空，产生深远的影响。门第作为

① 见《世说新语·雅量》。

② 《世说·雅量》刘注引宋明帝《文章志》：“安能作洛下书生咏，而少有鼻疾，语音浊。后名流多学其咏，弗能及，手掩鼻而吟焉。”

③ 见《世说新语·雅量》。

受到社会保护的制度，已不复存在，但它在观念上所产生的影响，却长久不衰。门第形成时期，大族们的主要精力，放在扩大家族的势力及其影响上。而门第的地位与威望一旦形成，一种优越感所驱使的门第观念便成为把大族与庶族区分开来的强劲异己力量。这种观念所带来的影响，不仅为门第的创立者所始料不及，而且对整个封建社会的社会心理都产生了无法估量的约束作用。

这种观念首先表现在自矜门第上。大族的地位确立后，不仅对庶族不屑一顾，即便对其他大族，也大有你不如我，舍我其谁的气势。如当王述上任扬州刺史时，府衙主簿向他请教族讳，以免冒犯。可王述却没好气儿地说："我的亡祖先父海内知名，无人不晓。除了不该出门的妇人内讳外，余无所讳①。"王述生气，在于主簿请讳，说明其家族名气还不为人尽知，这是对其家族的蔑视。而他的赌气，实际上又是在张扬家族名望。清代李慈铭认为这是"六朝人矜其门第之常语耳。所谓专以家中枯骨骄人者也"②。他们生怕别人心中没有其家族的地位，故不惜自吹自擂，或假作通脱，借鄙父兄而实抬高自己声望。王澄在给别人的信中，仍不忘吹嘘自己的儿子"风气日上，足散人怀"③，李慈铭又斥之云："案晋、宋、六朝膏粱门第，父誉其子，兄夸其弟，以为声价。其为子弟者，则务鄙父兄，以示通率。交相伪扇，不顾人伦。世人无识，沿流波诡，从而称之。于是未离乳臭，已得华资，甫识一丁，即为名士。沦胥及溺，凶国害家。平子（按指王澄）本是妄人，荆产（按指王澄四子徽）岂为佳子？所谓风气日上者，淫荡之风，痴顽之气耳。长松下故当有清风，斯言媿矣④。"这番话虽然有些传统道德观念的偏见，但他

---

① 见《世说新语·赏誉》。
② 李慈铭《越缦堂读书简端记》第247页，天津人民出版社1980年版。
③ 见《世说新语·赏誉》。
④ 李慈铭《越缦堂读书简端记》第245页。

对门第观念的指斥，却颇能击中要害。有了门第的优越感，膏粱子弟与庶族寒门之间，有如一道天然沟堑，不可逾越。如王胡之在东山时，曾一度贫乏。当地的县令陶范听说后，就主动送去一船米，想巴结一下这位大族。不想却遭到王胡之的拒绝，王说："王修龄（胡之字修龄）若饥，自当就谢仁祖索食，不须陶胡奴米[①]。"原来，虽然陶范在陶侃十子中最为知名[②]，本人也有一定官位，但由于陶氏本出寒门，士行虽立大功，而王、谢家儿仍以老兵视之，所以王胡之羞与陶范为伍。又有一次，刘惔和王濛外出，天很晚了还没吃饭。这时，有位他们认识的寒族主动准备了丰盛的菜肴，准备款待他们二人。可刘惔却给拒绝了。王濛说："聊以充饥也好，为什么要拒绝呢？"刘惔说："孔子不是说过吗，'唯女子与小人为难养，近之则不逊，远之则怨。'跟这些小人，还是不打交道为好[③]！"可见这些大族子弟对庶寒之士是何等鄙薄、歧视。今人余嘉锡说："于此固见晋人流品之严，而寒士欲立门户为士大夫，亦至不易矣[④]。"即使同是大族，兴盛先后也是薄此厚彼的原因，如：

> 谢公尝与谢万共出西，过吴郡，阿万欲相与共萃王恬许，太傅云："恐伊不必酬汝，意不足尔。"万犹苦要，太傅坚不回，万乃独往。坐少时，王便入门内，谢殊有欣色，以为厚待己。良久，乃沐头散发而出，亦不坐，仍据胡床，在中庭晒头，神气傲迈，了无相酬对意。谢于是乃还。来至船，逆呼太傅，安曰："阿螭不作尔。"[⑤]

谢安的精明，就在于他清楚地知道，王、谢虽同为大族，但谢姓之

① 见《世说新语·方正》。

② 见本传刘注引《陶侃别传》及《晋书》本传。

③ 见《世说新语·方正》。

④ 余嘉锡《世说新语笺疏》王胡之条笺疏。

⑤ 《世说新语·简傲》。

显远在王后，所以王恬能对谢万如此傲慢无礼。而谢万却自以为王谢地位相同，坚持前往，结果是自讨没趣，大受其辱而归。这些微妙的心理差异正可准确地透视出当时门第流品之严。

门第观念在婚姻问题上的表现，就更为突出、明显了。周一良先生认为："六朝门阀制度之下，最为人所重视者为'姻'与'宦'。"[①]《魏书·公孙邃传》："公孙邃、叡为从父兄弟，而叡才器小优，又封氏之生崔氏之婿。邃母雁门李氏，地望县隔。巨鹿太守祖季真多识北方人物，每云：'士大夫当须好婚亲，二公孙同堂兄弟耳，吉凶会集便有士庶之异。"这里说的显然是北朝的事，但也是六朝南北之共有现象。那位弘农华阴杨佺期为大族所不齿的另一原因，就是嫌他"婚宦失类"[②]。了解到当时人们的这种门第婚姻观念，我们就不难理解文章开头的故事中所令人费解的两个问题了。为了理解这个故事，我们再来看这样一个故事：大族谢奕为桓温司马，却敢于逼桓温饮酒，桓温躲避，谢奕就抓住另一老兵共饮，并说："失一老兵，得一老兵，亦何所在[③]？"这与王述对桓温"兵"的出身的看法，是一致的。因为桓温祖上名位不昌，不在名门贵族之列。所以尽管他在东晋左右朝政，杀人如麻，为一代枭雄，但在大族眼中，他不过是一介武夫，并不以士族处之。而桓女可嫁王族，是因为当时寒族之女，可适名门；而名门之女，必不可下嫁寒族。当时大族王谌娶郝普之女，周浚娶李伯宗之女，尚可为人接受；而王源嫁女与满氏，则为士论不齿[④]。沈休文谓王满联姻，实骇物听[⑤]。

---

① 周一良《南朝境内之各种人及政府对待之政策》，载《魏晋南北朝史论集》，中华书局1963年版。

② 《晋书·杨佺期传》："弘农华阴人，汉太尉震之后也。……自云门户承籍江表莫比。……而时人以其晚过江，婚宦失类，每排抑之。"

③ 见《晋书·谢奕传》。

④ 见《世说新语·贤媛》。

⑤ 参见余嘉锡《世说新语笺疏》王述条笺疏。

而寒族之女嫁与士族，主要目的便是借以攀附望族，改换门庭，甚至不惜作人家的小老婆。如周浚为安东将军时，一次外出打猎，路过汝南李氏家门。当时正值暴雨。李氏家中男子都不在家，女儿络秀听说有贵人来到，就和一个婢女下厨宰猪杀羊，准备了数十人的饮食，干净利落，竟然没有声音。周浚偷偷向里面一瞧，只见一位女子，状貌非比寻常，便决定求她为妾。开始李络秀的父兄不同意女儿作妾，络秀劝他们说："咱们门户这么低下，难道还吝惜一个女孩子吗？如果我们与贵族联姻，将来也许要大受其益的。"于是父兄就答应了。等周顗兄弟长大后，母亲李络秀对他们说："我之所以屈身到你们周家作妾，就是为了我们李家的门户！如果你们对李家拿架子，我也不想活下去了！"周顗兄弟唯唯从命。从此李氏的地位便逐渐得到提高①。虽然李络秀到周家是作妾还是作妻，史籍中的说法还不一致②。但至少说明这类事情当时并不乏见，是人们门第观念的自然流露。恩格斯曾指出，对于封建贵族来说："结婚是一种政治的行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会；起决定作用的是家世的利益，而决不是个人的意愿。在这种条件下，关于婚姻问题的最后决定权怎能属于爱情呢③？"恩格斯所说的在封建社会中是一种普遍现象，但当事者本人一般是受害和被动的一方，象霍小玉、林黛玉等人都是被门阀和家族婚姻粉碎了爱情之梦。而这位李络秀却自觉主动将个人意愿和个人幸福服务于家族利益。这种自我牺牲的精神固然令人钦佩，但从爱情所受到的亵渎来说，又未尝不使人辛酸。

当时在大族之间，子女的婚姻象晴雨表一样随时变化，而表上

① 见《世说新语·贤媛》。

② 本条刘孝标注："按《周氏谱》，浚取同郡李伯宗女，此云为妾，妄耳。"

③ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第74页。

升降的指数就是门第地位的盛衰。如：

诸葛恢大女适太尉庾亮儿，次女适徐州刺史羊忱儿。亮子被苏峻害，改适江虨。恢儿娶邓攸女。于时谢尚书求其小女婚，恢乃云："羊、邓是世婚，江家我顾伊，庾家伊顾我，不能复与谢裒儿婚。"及恢亡，遂婚。于是王右军往谢家看新妇，犹有恢之遗法，威仪端详，容服光整。王叹曰："我在遣女裁得尔耳！"①

由于诸葛孔明兄弟三人功名鼎盛，彪炳人寰，加上后人瞻、恪、靓等皆有重名，故渡江初期，王、葛二姓并称。而谢氏虽为江左高门，但其名声之盛，实际始于谢万、谢安兄弟之后。安祖衡虽以儒素称，而官止国子祭酒②，功业远非诸葛氏之比。故在诸葛恢看来，决不肯与之为婚。而恢死以后，谢氏名声大振，葛氏则日微。由是王、谢齐名，后人竟不知王、葛之名。葛女此时嫁给谢氏，也是自然的了。

这种大族之间相互通婚，防止庶族混入的规矩，势必造成一种大族间因婚姻的纽带而盘根错节的局面。谢朗为著作郎时，曾要写《王堪传》，但对王堪及其家世还不甚清楚，就向谢安请教。谢安告诉他说："世胄亦被遇。堪，烈之子。阮千里姨兄弟，潘安仁中外，安仁诗所谓'子亲伊姑，我父唯舅'。是许允婿。"③《红楼梦》里冷子兴向贾雨村提示的四大家族护官符，在这里，似已见到端倪。

在魏晋以前，贵族子女的婚姻虽然也讲门户，但并不十分严格，所以司马相如抓住老丈人爱面子的特点，与文君当垆沽酒，便得到卓王孙的承认。而在六朝以后，这种婚姻中的门第观念却一

① 《世说新语·方正》。

② 见《晋书·谢鲲传》。

③ 见《世说新语·赏誉》。

直被延续下来。它不仅是张生、李益一类轻浮子弟始乱终弃的充足理由，也是祝员外、贾母一类封建家长左右子女婚姻的一张王牌。直至今天，在人们的婚姻爱情中，仍然没有从根本上排除这种门第、阶层的观念。究其根源，不能不追溯到六朝门第观念上来。

二、士人言行与南北文化异同

一个显而易见的事实——一个民族内部在政治、军事上所产生的冲突，并不能因为冲突中某一方的胜利或失败而告结束。它不仅要对人们的社会心理产生难以治愈的创伤，而且在较长时期内会对社会文化的各个方面都要发生深刻的影响和制约。而社会上层官僚文人的生活言行，是这些影响和制约的较为灵敏的显示器。所以，通过魏晋士人的生活言行来观察三国以来的分裂局面，对魏晋时期南北文化的差异和融合所产生的渗透、影响，并从中认识和把握当时社会文化的某些内部动因和外部特色，将是一件有意义而又有意趣的事情。

（一）南北政治对立情情

在现代化的社会中，地域上的差异带给人们之间的隔阂和距离正在愈来愈小。而在古代，这种距离所产生的鸿沟却十分深刻。在永嘉之乱前，华夏民族的政治、经济、文化中心主要在中原一带。江东吴越地区在中原人看来，不过是蛮夷之邦。《尚书·禹贡》中对

九州之一扬州的描写是，"厥田惟下下，厥赋上下错"。固然，这里有鄙视夸张的成分，但实情也大致不差。这里多河川、湖泊、丘陵，少大平原；多雨潮湿而温暖，并非干燥阴寒；多鱼虾而少牛羊。在中原人眼里，这里奇怪、贫瘠，因而难以适应。这种地理上的天然障碍给人们带来的隔阂，在人们心中投下了难以克服的阴影。况且，中原一带有值得骄傲的秦汉帝国，而江东一带虽有吴越的建国，但其转瞬而逝的兴衰，实在不能与大汉帝国同日而语。所以从汉代起，中原对吴越地区的政治优越感已经逐渐形成，而江东人士也只能对汉朝尽臣民之分①。

汉末以来逐渐形成的三国鼎立的局面，使这种定势开始发生变化。东汉末年，统治阶级的内部矛盾日益激化。由于宦官当政以后，朝廷腐朽昏聩不堪，从而引起人们的极度不满和抗争。先是声势浩大的爱国学生运动——党锢运动的失败②，继之以规模空前的黄巾起义的兴起③。这两次运动虽然没有结束汉王朝的统治，但却揭开了大汉帝国灭亡和中国重新分裂的序幕。中平六年(189)灵帝归天后，以大将军何进为代表的外戚势力要与宦者决一雌雄，但何太后却担心成为某一政治势力的傀儡，没有许可。于是，外戚便引入豺狼成性的董卓。董卓的入京，不仅没有使汉帝国走向安定，反而带来更大的灾难。他先立陈留王为献帝，作为自己手中的傀儡，自己又当上太尉，封侯领爵。然后便"纵放兵士，突其庐舍，淫略妇女，剽掳资物，谓之搜牢。人情崩恐，不保朝夕。及何后葬开文陵，卓悉取藏中珍物，又奸乱公主，妻略宫人，虐刑滥罚，睚眦必死，群僚内外，莫能自固④。"不到十年时间，汉帝国中心的两

① 参见何启民《永嘉前后吴姓与侨姓关系之转变》，载《中古门第论集》。

② 见《后汉书·党锢列传》。

③ 见《后汉书·皇甫嵩传》。

④ 《后汉书·董卓传》。

京，已经完全丧失了在国民心中的威严。这也正是董卓在国家的分裂中所起到的重要作用——他摧毁了人们心中不管是自愿还是被动，然而却必须尊崇服从的政治核心。不言而喻，它启示着人们：既然两京对地方已经不再具有以往的控制、拘束和影响力，那么我们为何不可另立山头？在汉末群雄纷起的各路军阀中，另立山头恐怕是多数人的愿望和企冀，尽管他们都打着恢复汉室的旗号。

曹操擅政以后，各路军阀要另立山头的想法就更加膨胀了。虽然曹操在一定程度上平息了汉末以来的动荡局面，给汉室带来了一定范围的安定局面。在当时分裂的状态中，由于汉室名义上的存在，吴、蜀等国也是其名义上的臣民，他们即使想称尊，也还是有所顾忌。但这些并不能掩饰住他们对曹操的不满和另立山头的愿望。因为曹操是桓帝世阉宦曹腾养子嵩之子，所以陈寅恪先生认为他实际上是汉末阉势力的代表[①]。而在汉末讲究名教和德行的氛围中，曹操本人"任侠放荡、不治行业"的表现亦为人所不齿[②]。更令人不能容忍的是，曹操本和大家一样，都想自立山头，可因为他手中有了皇帝这张王牌，可以对别人直接发号施令，所以极易引人不满和妒忌，被人指斥为"托名汉相，实为汉贼"。这一点尤为掌握国玺而不能称帝的孙吴政权所刻骨忌恨，也是他们立志与曹操分庭抗礼的强烈动因。据《三国志·吴·鲁肃传》记载，当曹操要渡江伐吴时，孙权及其部属之间产生了一场激烈的争论。孙权本想在与曹操的抗争中实现自立山头的愿望，但多数将领出于家小的考虑而主张迎降。当孙权看到鲁肃未发言后，便拉着他的手，希望得到支持。鲁肃果然不负其望，说："向察众人之议，专欲误将军，不足与图大事。今肃可降操耳，如将军，不可也。何以言之？今肃

---

① 见陈寅恪《述东晋王导之功业》，载《金明馆丛稿初编》。

② 《三国志·魏·武帝纪》。

迎操，操当以肃还付乡党，品其名位，尤不失下曹从事，乘犊车，从吏卒，交游士林，累官不失州郡也；将军迎操，欲安所归？愿早定大计，莫用众人之议也。”周瑜在这次争论中也起到了与鲁肃同样的作用，并且还能从更深刻的政治意义上去认识抗拒曹操的理由，他反对主降派说：“不然！操虽托名汉相，其实汉贼也。将军以神武雄才，兼杖父兄之烈，割据江东地方数千里，兵精足用，英雄乐业，尚当横行天下，为汉家除残去秽。况操自送死，而可迎之邪？请为将军筹之……①。”有了这二人的全力支持，孙权于是下定了与曹操抗击到底的决心，“权拔刀斫前奏案曰：‘诸将吏敢复有言当迎操者，与此案同！’及会罢之夜，……权抚背曰：‘公瑾言至此，甚合孤心，子布、文表诸人各顾妻子，挟持私虑，深失所望，独卿与子敬与孤同耳。此天以卿二人赞孤也②。……”因为曹操“托名汉相，其实汉贼”，所以就应该理直气壮地“为汉家除残去秽”。孙权之所以认为是天授鲁肃、周瑜与他，就是因为他们二人深谙孙权称尊的野心，并为他与曹操的“势不两立”找到了最充足、最理想的理由。

顾炎武曾说：“汉自孝武表章六经之后，师儒虽盛，而大义未明。故新莽居摄，颂德献符者遍于天下。光武有鉴于此，故尊崇节义，敦厉名实，所举用者莫非经明行修之人，而风俗为之一变③。”可见孙权的这一套，实际上是在效法东汉光武帝表章气节的手法。他深知要与曹操分庭抗礼，必须使吴人心中树立起新君王的形象，使他们在观念上由汉臣而转为孙吴的臣民。所以以张昭为代表的主降派在孙权即位后便受到了冷落和排抑。当孙权坐上龙位之后，张昭举着笏板本想巴结恭维几句，可没等张口，便被孙权堵了回

---

① 《三国志·吴·周瑜传》。

② 周瑜本传裴注引《江表传》。

③ 顾炎武《日知录》卷十三《两汉风俗》条。

去："如张公之计，今已乞食矣！"于是"昭大惭，伏地流汗"①。孙权的目的是要惩一儆百，让大家知道汉室已不复存在，孙氏已取而代之。谁要忠于汉室而藐视孙家，那张昭便是下场。于是，孙氏在江东的地位逐渐巩固，并逐渐使江东与中原形成了两个不同的世界。人们在心理上已经完全接受孙氏统治的事实，并以异己的目光看待江北的中原人。

司马氏代魏以后的西晋王朝，看起来已经结束了三国鼎立的分裂局面。在三国旧属的关系中，魏与蜀的最高统治者所代表的社会阶层利益和所奉行的法制基本相同，所以灭蜀后两地之间的政治隔阂很不明显；而吴与魏的统治集团所代表的利益和实行政策却大抵不同②。因而灭吴后不仅二者的对立情绪没有消除，反而有增无减。连晋武帝也清醒地认识到："吴蜀恃险，今既荡平。蜀人服化，无携贰之心；而吴人趑睢，屡作妖寇③。"西晋统治者在政策措施上尚能明白如何处理与吴人的关系，他们一方面严格控制南人在朝廷的任职，很长时期内扬州没有郎官之职，而荆州江南竟无一人在京城任职④。蜀人何攀平吴有功，任扬州刺史，但石崇认为东南有兵气，不宜任用远人，所以改拜大司农⑤；另一方面，他们也注意对江南大族的笼络。当晋武帝问华谭吴亡后的对吴政策时，他建议"当先筹其人士，使云翔闽阖，进其贤才，待以异礼"⑥。毗陵内史在论江南贡举事时也认为江南刚刚归附，贡举方面还应尊重以往的惯例，甚至有丧仍然可行⑦，说明他们主观上还是愿意

---

① 见《三国志·吴·张昭传》裴注引《江表传》。
② 参见陈寅恪《述东晋王导之功业》。
③ 《晋书·华谭传》。
④ 见《晋书·贺循传》。
⑤ 见《华阳国志·后贤志》。
⑥ 见《晋书·华谭传》。
⑦ 见《通典》卷一〇一。

搞好关系的，但在人们的潜意识中，还难以除去往日的对峙情绪。特别是北方的统治者和世家大族总以胜利者自居，居高临下，俯视吴人。而东吴人本来就不服气自己的失败，加上北人的狂傲，更让人无法忍受。三国以来，中原人把吴人骂作“貉子”，先是关羽把孙权骂作“貉子”[1]，接着西晋时孙秀降晋后，晋武帝为了笼络他，便把自己的姨妹蒯氏嫁给了他。但这位蒯氏却十分鄙视自己的丈夫，更不能领会表兄在自己婚姻问题上的政治用意。所以就无所顾忌地骂丈夫为“貉子”。如果不是司马炎的极力回旋，这一句詈语几使晋武帝计策失算[2]。苻坚也称寻阳周虓为貉子[3]，而孟超作为小小都督，统领万人，竟敢公然斥骂作为河北大都督全军统帅的陆机为“貉奴”[4]。在中原大族看来，江东人犹如狐貉一类[5]。有了这种偏见，南北隔阂怎能不日益加深。

当吴国的末代皇帝被带到洛阳，封为归命侯后，他最先受到这样的礼遇。一天，孙皓正在借酒消愁时，晋武帝不知从哪儿冒了出来，阴阳怪气地说：“听说江南人好作《尔汝歌》，你能来一首吗？”这个戏弄、侮辱的玩笑说明，在司马炎的眼里，孙皓既不是往日的吴君，也不是今日的归命侯，而是自己的俘虏和阶下囚。而这位归命侯却并不是那乐不思蜀的阿斗，听了司马炎的侮辱之辞，偏应声答道：“昔与汝为邻，今与汝为臣，上汝一杯酒，令汝寿万春[6]。”在这首《尔汝歌》中，那种沮丧无奈且深恶痛绝的抵触情绪，见诸于字里行间。所以尽管吴人名义上已经是晋室的臣民，但很多人怀有家

---

① 见《三国志·蜀·关羽传》裴注引《典略》。

② 见《世说新语·惑溺》。

③ 见《异苑》卷十。

④ 见《晋书·陆机传》。

⑤ 见《魏书·司马睿传》。参见周一良《魏晋南北朝史札记·晋书札记》，中华书局1985年版。

⑥ 见《世说新语·排调》。

国之恨，拒绝与晋室来往，诸葛靓就是其中一个。

诸葛靓的父亲诸葛诞，被晋文王司马昭所杀，所以诸葛靓对晋室怀有刻骨仇恨。入晋后他被授以大司马的官职，却拒不应召。而且因为杀父之仇，经常背向洛水而坐。小时候，他曾与晋武帝有过交往。晋武帝很想利用这点老交情来笼络诸葛靓，可是诸葛靓的态度又使司马炎很难接近。凑巧诸葛靓的姐姐是司马炎的叔母，于是就请诸葛妃喊来弟弟，司马炎跑到叔母那里去见诸葛靓。见面后，司马炎在宴席上亲热地说："还记得我们当年的青梅竹马的感情吗？"诸葛靓却说："只恨我不能象豫让那样，吞炭漆身[①]，为父报仇！"晋武帝只好灰溜溜地离去了[②]。诸葛靓的复仇意识，恐怕不能仅仅理解为孝的表现，而是含有相当的忠义成分，即吴人对北人的仇视心理。

这种胜利者的狂傲之气不仅表现在晋武帝身上，其他中原贵族，也每每以此亵渎吴人。当吴亡后，中原大族王浑来到建邺，在酒酣之后，趾高气扬地对吴人说："值此亡国之际，诸位没有什么遗憾的吧？"这股得意忘形而又盛气凌人的狂态，足以令吴人咬牙切齿，不堪忍受。周处答道："汉末大乱以来，三国鼎立的局面也很快结束了，亡国的不仅是吴人，魏不也被晋所取代了吗？所以怀有亡国之憾的，又岂止我们吴人！"于是王浑羞愧难当[③]。周处这几句软中带硬的回敬，也表明吴人国虽亡，而志不辱，分毫不让的对立情绪。

吴亡以后的最初几年，江南大族顾虑重重，不肯入洛，主要原因就是不肯领教中原人的白眼。从陆云的书札中，可以窥见这种

---

① 晋知伯为赵襄子所杀，其客豫让漆身为厉，吞炭为哑，使形状不可知，欲为知伯报仇。事见《史记·刺客列传》。

② 见《世说新语·方正》。

③ 见《晋书·周处传》。

畏难情绪,《与戴季甫书》云:"江南初平,人物失叙。当赖俊彦,弥缝其缺"。《与杨彦明书》说:"东人近复未有见叙者,公进屈久,恒为邑罔"。在《与陆典书书》中,其怨怼之情更为明显:"吴国初祚,雄俊尤盛。今日虽衰,未皆下华夏也。……愚以东国之士,进无所立退无所守。明裂眦苦,皆未如意。云之鄙姿,志归丘壑。草门闺窬之人,□晞天望之冀。至于绍季札之避踪,结高肝于中夏,光东州之幽昧,流荣勋于朝野,所谓窥管以瞻天,缘木以求鱼也"。所以,他们兄弟二人在吴亡后退居旧里几近十年,闭门勤学,太康末始入洛阳。"初入洛,不推中国人士"①。陆机入洛后,也自称"蕞尔小臣,邈彼荒域"②。陆云《答张士然诗》也有"感念桑梓域,仿佛眼中人"的句子,可见其自卑情绪和桑梓之感③。

当少数吴人接受亡国的事实,被迫入洛,对他们来说,是被逼向一个不可知的未来。而到了洛阳以后,他们敏感的神经,总是能清楚地感觉到中原人在言行中处处表现出来的优越感,从而使吴人感到无比的屈辱和难堪,所以也毫不客气地予以反击:

> 蔡洪赴洛,洛中人问曰:"幕府初开,群公辟命,求英奇于仄陋,采贤儁于岩穴。君吴楚之士,亡国之余,有何异才,而应斯举?"蔡答曰:"祖光之珠,不必出于孟津之河,盈握之璧,不必采于昆仑之山。大禹生于东夷,文王生于西羌。圣贤所出,何必常处。昔武王伐纣,迁顽民于洛邑,得无诸君是其苗裔乎?"

这个故事出自《世说新语·言语》,又见载于《晋书·华谭传》和《太平御览》卷四六〇引《文士传》,均作华谭事。故刘注称《世说》为穿凿。其实这正可以理解为在中原人每每可见的无礼面前,吴人间

---

① 《晋书·张华传》。

② 陆机《皇太子宴玄圃诗》。

③ 参见周一良《魏晋南北朝史札记·晋书札记》。

流行的反击措辞，以塞洛中人士之口。而把洛人骂为殷之顽民，并非蔡洪、华谭所创，正是当时比较流行的谑语。据《洛阳伽蓝记》，洛阳城东北有上商里，为殷之顽民所居处。高祖名闻义里。迁京之始朝士住其中，迭相讥刺，竟皆去之[①]。北魏时成淹和王肃在朝歌也以殷顽民的典故相互戏笑[②]。这说明从西晋到北朝，殷迁顽于洛邑之事一直流传不衰[③]。可见吴人虽然到了洛中，但南人北人间仍有很多这样能够反映双方对立情绪的口角。陆机入洛后，前去拜访王济，王济在陆机面前摆了几斛羊酪，挑衅地对陆机说："你们江东什么东西可以敌此？"陆机回答说："有千里莼羹，但未下盐豉耳！"[④]本来，羊酪和莼羹是能够代表南北饮食文化的产品，但这里已经被用来作为双方政治对立情绪的表现工具。王济的狂傲，自与王浑等人不差，而陆机的话中，既有江东人的荣誉感，又饱含对中原人目中无人的极度不满。陆机出身江南大族，又文名显溢，尚得此礼遇，他人便可想而知。

当然，任何时候骨气与气节都需要有奴才作为补充，才能在依存和对比中相互映衬。吴人中也并非没有以失败者自居、诚惶诚恐、唯唯喏喏的奴才。如满奋很怕见风，当他在晋武帝前就坐时，对着窗户直皱眉头。原来北方的窗用琉璃为屏，因为透明，看起来很疏，象透风似的，但实际上极密。当遭到嘲笑并得知风不会吹到自己时，满奋便奴颜卑膝地说："我就象吴牛一样，见月而喘。"因为南方天热，当地水牛怕热，见到月亮便以为太阳又出来，要受酷热了，

---

① 见杨衒之《洛阳伽蓝记》卷五。

② 《魏书·成淹传》："……行到朝歌，肃问此是何城。淹言纣都朝歌城。肃言：'故应有殷之顽民也。'淹言：'昔武王灭纣，悉居河洛，中因刘石乱华，仍随司马东渡。'"

③ 参见周一良《世说新语札记》，载《魏晋南北朝史论集》。

④ 见《世说新语·言语》。

所以见月而喘①。这种比喻倒是生动形象而又准确传神的。

从蔡洪、陆机二人的际遇中，可以明显地看出中原人鄙夷江南人的情绪。而满奋以"吴牛"自喻，"见月而喘"，则以江东人自己"见月疑是日"这一贻笑大方的举动，证明中原人对吴人保守、落后、愚昧、无知看法的正确。在这种心理状态下，当孙吴覆亡后，去洛阳的南士中，虽然不乏蔡洪、陆机之类旧家大族子弟，但中原人对他们仍另眼看待。有时虽也会得到少数人的赞誉尊敬②，但象张华那样不以南北为界的宽阔胸襟者，毕竟有限。多半是象王济(武子)那样不加掩饰的无礼。比如魏晋时期极重父、祖名讳，在众人面前提起其祖上的名字是对客人的极大侮辱。而卢志在大庭广众面前，向陆机问道："陆逊、陆抗是君何物?"这是明目张胆的挑衅行为。陆机也毫不示弱，予以反击："如卿于卢毓、卢珽。"陆云则感到十分尴尬为难，出门后对哥哥说："怎么至于这样呢?也许人家真的不知道那是我们祖上的名字。"陆机则正色说："我父、祖名播海内，宁有不知?鬼子敢尔!"③说明在中原人的无理面前，吴人已经敢于针锋相对。可是这种挑衅实在是处处可见，防不胜防。陆机刚入洛时，因得到张华的赏识，便向他请教该拜访哪些人，其中提到清谈大师刘惔。陆机到了刘惔家，刘惔正在守丧。一番寒暄之后，刘惔沉默无语，只问了一句："听说东吴有一种长柄葫芦，您带来它的种子了吗?"陆机兄弟非常失望，后悔来这儿受此羞辱④。

当陆机一类江南大族子弟，在凭借家族地位和个人努力，登上高位之后，不仅没有得到中原人的信任和尊敬，反而招来至强烈的

① 见《世说新语·言语》及刘注。

② 《晋书·陆机传》："至太康末，与弟云俱入洛，造太常张华。华素重其名，如旧相识，曰：'伐吴之役，利获二俊。'"

③ 见《世说新语·方正》。

④ 见《世说新语·简傲》。

忌恨。《十国春秋》："机吴人，而在宠族之上，人多恶之[①]。"终于与两个儿子和两个弟弟，同时无罪被害[②]。可见西晋时期虽然南北实行了统一，但二者的对立情绪仍十分紧张，并见诸表面。

永嘉之乱后，过江的中原士族被称为"侨姓"，东吴的旧姓，则被称为"吴姓"[③]。此后南北对立情绪主要表现为吴姓和侨姓的对立。对侨姓来说，为了民族和家族的生存，要被迫来到这块自己的战败者的土地。于是，昔日战胜者的自豪与今日丧失故土的难堪，以及恐南人不容自己的担心等，相互融合，使他们陷入一种尴尬的境地；而吴姓对侨姓则既有恐惧、戒备，也有鄙夷、敌视以至幸灾乐祸的态度。而二者的对立情绪，由于王导等人的努力，已经由表面化开始向潜在的方面转化。

包括琅邪王在内的侨姓大族，本来对过江就十分勉强，所以在行为上表现出极大的不适。如卫玠在准备渡江的时候，"形神惨悴，语左右云：'见此芒芒，不觉百端交集。苟未免有情，亦复谁能遣此[④]！'"这种对过江极不情愿的心情，固然有不忍故国流落他人之手的因素，但如联系长期以来南北的对立情绪，就不能排除后者所带来的顾虑。从吴亡归晋到永嘉后琅邪王过江，已经三十多年。可是当司马睿过江以后，竟对吴人顾荣说："寄人国土，心常怀惭[⑤]，"说明南北隔阂之深远。元帝的"怀惭"，也许既有对昔日中原人过分狂妄的忏悔，也有对长期以来对双方关系合睦缺乏远见的反省。不仅晋元帝如此，当时的过江大族每至暇日，经常在新亭借酒浇愁。一次，周顗望着江南的山河说："这里的风景与北方也

---

① 《太平御览》卷四二三引。
② 见《晋书·陆机传》。
③ 见《唐会要》卷三六《氏族》条。
④ 《世说新语·言语》。
⑤ 《世说新语·言语》。

没什么两样，但却有山河之异的感觉[1]。”其实，南北的风景倒是相差很大，周颛真正慨叹的潜台词是，即使这里的风景与北方完全一样，也觉着这不是自己的家乡。可见南人固然不附，不以北人为同胞，北人也同样不以吴土为国土。虽被迫迁此，终有寄人篱下之感。周颛的话，说明北人已明白表示不愿立足江东。而晋室要苟延残喘，又必须借寓江东、积蓄力量，以求一逞，这样就必须解决吴姓侨姓的关系问题。

平心而论，当琅邪王带着部属来到南方时，其安定局面的建立，困难的确很大。由于陆机兄弟子侄的被害，由于三吴旧家大族近年的际遇，以及数年来南北人们心灵上的牴牾，要在南人痛恨北人的巅峰时代与之相安，确非易事。然而，在王导“以吴制吴”和宽纵大族怀柔政策指导下，琅邪王终于解决了吴姓侨姓间的团结问题，至少是表面的团结[2]。“由是，吴会风靡，百姓归心焉”[3]。吴姓政治待遇和地位的改变，对二姓间的心理机制产生了复杂而又微妙的影响。对吴姓来说，王导辅政后，的确使他们在各方面得到一些既得利益，再象从前那样跟中原人对着干，于道义、于自己的生存都不利；对侨姓来说，这种让步是不得已的，是为了在南方立足，以求复国之机。为此，才不得不尽可能表现出对吴姓一视同仁的态度。应当承认，这种表面上对立情绪的缓合，对稳定东晋局势，起了重要的作用，但不能因此就认为二姓间的对立情绪已经荡然无存。因为心灵的鸿沟并不象有形的裂痕那样容易缝合，而且即使缝合了，印记总还是存在的。王导辅政二姓间的对立和隔阂，在表面上是少多了，但仍存在。如王导过江后为了笼络吴中大族，

---

① 见《世说新语·言语》。

② 参见《晋书·王导传》，陈寅恪《述东晋王导之功业》及本书第一章中有关王导恢复江东局面贡献的论述。

③ 《晋书·王导传》。

向陆玩提出联姻，遭到严厉拒绝："培塿无松柏，薰莸不同器。玩虽不才，义不为乱伦之始。"① 王导的请婚，显然是出于政治用意，而决未料到如此狼狈。陆玩作为王导的下属而态度如此决绝，说明在他的意识中，吴姓与侨姓通婚，竟无异于乱伦。一次陆玩去拜访王导，王导招待陆玩的食品即是当年王济款待陆机的北方特产——羊酪。陆玩回家后，当天就病倒了。第二天，他写信给王导说："昨天晚上吃羊酪多了一点儿，难受了一夜。我虽然是吴人，却差点儿成了中原之鬼。"② 从中也可见出二姓间难以缝合的裂痕。

不过，这样公开表面化的对立在东晋时已比较少见，较多的还是潜意识中以不自觉方式流露出来的隔阂。如许璪和顾和都是吴姓，二人都在王导手下任丞相从事。表面看起来，他们已经成为东晋统治集团的成员，可以和其他侨姓官员一样，游宴集聚，略无不同。有一次在王导那里玩到半夜，仍兴致勃勃。王导见天色已晚，便让二人在自己的帐中睡觉。许璪上床便鼾声大作，而顾和却辗转反侧，久不能寐。王导心里很得意，嘴上却言外有意地说："这儿已经没有我睡觉的地方了③。"表面看来，这是何等的融洽、和睦。可是顾和的辗转反侧，却使人感受到这位吴姓官员在受宠若惊之后的一种局促和忐忑——这恰恰是侨姓官员所不会具有的。而王导的专招吴姓官员入己帐中和向众人表白无处睡觉，也明显具有做作的痕迹——对侨姓官员是用不着这样的。又有一次，吴姓的谢奉被罢免吏部尚书还乡，侨姓大族谢安应公外出，与谢奉路遇，就故意停留三天，想多劝慰几句。不想谢奉每次都以别的话题岔开，竟没有机会言及罢官之事。谢安深以为憾，对同行者说："谢奉故是奇

---

① 《世说新语·方正》。

② 见《世说新语·排调》。

③ 《世说新语·雅量》。

士[1]！”其实，造成谢奉冷淡的原因，并不是奇不奇士的问题，而是二姓的隔阂问题，致使侨姓的谢安有心而无法相通。这种隔阂，在二姓内部，是没有的。如：

> 魏长齐雅有体量，而才学非所传。初宦当出，虞存嘲之曰："与卿约法三章，谈者死，文笔者刑，商略抵罪。"魏怡然而笑，无忤于色。[2]

只有在自己人中间，才能这样毫无顾忌地大开玩笑，而对方也毫不在意。如在二姓之间，这样的嘲戏无疑将是一场纠纷的导火索。因为为了顾全大局，大家可以不计夙怨，通力合作。可是在许多日常生活琐事上，由于潜在的南北隔阂在起作用，经常会出现一些虽无关大局而又明显龃龉的场面。有趣的是，这些故事中有的只能由双方在心灵上互相感应，只能意会，却无法端到桌面上来。如王导虽然十分重视团结吴姓，但他也有疏忽的时候。一次顾和去看他，正值王导倦乏，竟当着客人的面睡着了。顾和却非常担心，对同坐说："听说元帝在江东的局面全靠王丞相协助。可他身体如此，令人担心。"[3]王导忽略了自己的病态形象可能产生的副作用。而顾和那不冷不热的话中，也使人体味出一丝淡淡的揶揄。还有一次，当江东人到王衍那里咨询问题时，也赶上王衍疲劳，则干脆打发他们到裴頠那里去了[4]。说明象王导、王衍这样的大政治家，虽然深明二姓团结大义，但潜意识中的隔阂，仍不自觉地流露出来。

不过从趋势上看，吴姓和侨姓还是逐渐地走向相安和合睦。如吴姓张玄和侨姓王忱本不相识，后来在王忱的舅舅范宁那里相遇

---

① 《世说新语·雅量》。
② 《世说新语·排调》。
③ 《世说新语·言语》。
④ 见《世说新语·文学》。

了。范宁让他们二人交谈，目的是使二姓能相安平和。可是两个人都不肯先放下架子，一个正襟危坐，一个盯着客人沉默不语。张玄很失望，就起身而去。范宁苦苦相留，也没留住。范宁就责备外甥说："张玄是吴士之秀，而且见遇于时，你这样对待他，真让人不能理解！"王忱笑着说："如果张玄想与我相识，就应专程来拜访。"范宁立即通知张玄，张玄便整装来访。"遂举觞对语，宾主无愧色"①。与前面数事相比，这个故事在侨姓自大、吴姓自卑这一基本点上是相同的。但不同的是，这里已经有了愿为二姓团结苦心周旋的范宁。而且双方都有着愿意，至少是不反对合睦交往的愿望，这对于二姓的合睦，又是至关重要的条件。

（二）南北学术风气异同

清代学者皮锡瑞说过："学术随世运为转移，亦不尽随世运为转移②。"前者是指社会发展变化对学术走向的外在制约，后者则是指学术自身不能由外力改变的凝固性。魏晋时期的学术也正是在这两股力量的整合下，表现出自身的时代特色。三国以来的分立局面，不仅使各国在政治上得到独立，也使思想文化按照各自的轨迹向前发展，形成各自的特色。然而南北之间政治上的强弱，又成为学术文化上融合统一过程中倒向的决定因素。也就是说，政治和军事上的失败者，在学术文化上也被迫趋从胜利的一方，以文化的服从，完成文化的融合统一。

尽管地域的不同对文化差异所产生的影响是一个客观的事实，可是西汉时期儒家的一统天下在很大程度上掩盖了这一事实。

---

① 《世说新语·方正》。

② 皮锡瑞《经学历史·经学统一时代》。中华书局1981年版。

东汉末年以后社会的动荡和思想的混乱使人们对这一问题有了比较清醒的认识。三国时卢毓在《冀州论》中说："冀州，天下之上国也。尚书何平叔、邓玄茂谓其土产无珍，人生质朴，上古以来，无应仁贤之例，异徐、雍、豫诸州也[1]。"这种优越感也是后来一些文人清谈时争辩调侃的根据和材料。如永嘉后祖纳对钟雅说："君汝颍之士利如锥，我幽、冀之士钝如槌，持我钝槌，捶君利锥，皆当摧矣。"钟雅回击道："有神锥，不可得槌。"祖纳又说："假有神锥，必有神槌。"钟雅于是无话可说[2]。而这种地域差别对学术文化的影响，则更为明显。《北史》云："江左，《周易》则王辅嗣，《尚书》则孔安国，《左传》则杜元凯；河、洛，《左传》则服子慎，《尚书》、《周易》则郑康成；《诗》则并主于毛公，《礼》则同遵于郑氏[3]。"可见东汉末，在江左和河洛之间，学术的思想和道路已经有了明显的区别。这种区别的实质，实际上是新学和旧学的区别。汤用彤先生说："汉朝末年，中原大乱，上层社会的人士多有避难南来，比较偏于保守的人们大概仍留居在北方。所以'新学'最盛的地方在荆州和江东一带，至于关中、洛阳乃至燕、齐各处，仍是'旧学'占优势的地方。后来曹操一度大军南下，曾带领一部学者北归，于是荆州名士再到洛下。但是不久，因为这般人根本不满意曹氏父子的'功业'，意见不投，多被摧残。此后司马氏又存心要学曹家篡夺的故技，名士更多有遇害的。但在这时节，北地'新学'已种下深根，因此'玄学'的发祥地实在北方，虽然再后因为政局的不宁和其他关系，名士接踵不断的南下，但也并不因此可以说北方根本没有'新学'了。要到西晋以后，'新学'乃特盛行江左。这样，晋朝末年的思想，南北新旧之分，真可算判然两途了。因此南朝北朝的名

---

① 《初学记》卷八引。

② 《晋书·祖逖附兄纳传》，又见《古小说钩沉》本《语林》，文字稍异。

③ 《北史·儒林传》序。

称，不仅是属于历史上政治的区划，也成为思想上的分野了①。”

这里有一个对南北界限的理解问题。汤氏在这里所指的南北界限，是以长江为界，即南北朝的界限。但唐长孺先生对此稍有异议，他认为当时南学北学的界限，在东晋时主要是指河南河北。理由是卢毓《冀州论》所说冀州与徐、豫州之对和《晋书》载祖纳与钟雅之间的汝颍与幽冀之士的争论，都是指河南河北。还有一个根据则是《世说新语》：

褚季野语孙安国云："北人学问渊综广博。"孙答曰："南人学问清通简要。"支道林闻之曰："圣贤固所忘言，自中人以还，北人看书如显处视月，南人学问如牖中窥日②。"

唐氏以为褚裒为阳翟人，孙盛为太原人。东迁侨人并不放弃原来的籍贯。孙褚二人的对话只是河南河北侨人彼此推重，与《隋书·儒林传序》所说："南人约简，得其精华，北学深芜，穷其枝叶，"所指南北是不一致的③。唐先生的用意，是想说明河南是魏晋新学的发源地。这个立论本身并不错，但南北界限问题恐怕不是那么简单。因为以郑玄、服虔为代表的汉东北学，恰恰是汉儒章句之学的继承和代表者。《世说新语·文学》记载，郑玄曾打算为《春秋传》作注，还未完成时，一次与服虔相遇于客宿。这时他们还未相识，服虔在外边车上向别人讲授自己所注《春秋传》的意思。郑玄听后，觉得与自己的注大致相同，就向服虔说明了情况，并把自己所注部分送给了服虔，所以后来就流行服虔的《春秋传注》。同书同篇又记载服虔在作《春秋传注》时，为了参考异同，曾广为搜罗诸家之注。当听说崔烈为其门生讲解此传后，便隐姓埋名，化装成卖食品的小

---

① 汤用彤《魏晋思想的发展》，载《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版。

② 《世说新语·文学》。

③ 说详唐长孺《读抱朴子推论南北学风的异同》，载《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1955年版。

贩，向崔烈的门人出售食品。每当崔烈讲课时，服虔就躲在墙外偷听。当他知道崔烈不能超过自己后，便常在众门生面前对崔烈的理论说长道短。崔烈听说后，猜不出是谁，但久闻服虔大名，就疑心是他。次日一早，当服虔还没起床时，崔烈便在窗外大呼服虔的字："子慎！子慎！"服虔不觉惊醒答应，两人于是成了朋友。郑玄和服虔对经学一丝不苟、严肃认真，以至于字斟句酌的虔诚精神，正是汉儒保守学风的具体表现。甚至连他们的奴婢也要被迫接受这种知识结构。郑玄家里的奴婢都要按服他感兴趣的方面去读书。一次一个婢女言语中没有说出书中之意，郑玄便要鞭打，婢女刚要陈述理由，郑玄更生气了，让人把她拖到泥中。一会儿，又有一个婢女过来，见此情景，便用《诗经·卫·式微》中的诗句问道："胡为乎泥中？"那个在泥中的奴婢也马上用《诗经·柏舟》中的诗回答："薄言往愬，逢彼之怒①。"从这两个奴婢的对话中，分明可以窥见郑玄的治学路数。

这些都可以说明，当时在北方河洛地区，由于郑玄、服虔等人的经营，还保留着一块传统的章句旧学的领地。而令人瞩目的是，稍后新崛起的新学——玄学的主要代表人物，也都产生在这个地区。如王弼和嵇康都是山阳人，阮籍是陈留人，夏侯玄是谯郡人。这些新学的创立者和主力军形成了一个具有开创意义和集体精神的学术流派，对魏晋的时代精神和思想文化都产生了巨大的推动和规定作用②。所以简单地说河洛地区保守或进步，恐怕不够严密准确。

正当河洛地区的学术推陈出新的时候，在它北面的河北和在

---

① 见《世说新语·文学》。

② 关于魏晋玄学的产生发展和基本精神，参见本书第四章有关玄学与文人生活的论述。

它以南的江东，却仍在恪守汉儒的旧学传统抱残守缺。他们不仅自己沿袭旧学，而且还对新学时常加以指斥。太原王济本不以老庄为然，见了王弼注《易》才有所启悟①。孙盛则指斥王弼的《易》注："况弼以附会辨而欲笼统玄旨者乎？故其叙浮义则丽辞溢目，造阴阳则妙颐无间；至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆摈落，多所不关，虽有可观者焉，恐将泥夫大道②。"至魏末时玄学业已流行，可是在河东一带仍然十分尊崇儒学③。当时平原管辂的《易》学，被邓飏称之为"老生之常谈"，因为他完全以阴阳五行之说结合卜筮，未脱离汉儒象数之术④。可见魏时的河北学术，还停留在汉代儒家旧说未变。

与河北相似，江南的学风，也是在承袭汉代的学术项目和基本精神。汉代较有代表性的学术项目，一是《易》学。《隋书·经籍志》："汉初，传《易》者有田何，何授丁宽，宽授田王孙，王孙授沛人施雠、东海孟喜、琅邪梁丘贺，由是有施、孟、梁丘之学。又有东郡京房，自云受《易》于梁国焦延寿，别为京氏学，尝立，后罢。后汉，施、孟、梁丘、京氏，凡四家并立，而传者甚众。汉初，又有东莱费直传《易》，号为古文《易》，以授琅邪王璜，璜授沛人高相，相以授子康，及兰陵毋将永，故有费氏之学行于人间，而未得立。后汉陈元，郑众，皆传费氏之《易》，马融又为其传，以授郑玄，玄作《易》注，荀爽又作《易》传。魏代、王肃、王弼，并为之注，自是费氏大兴，高氏遂衰。"其二是天体学。从《淮南子·天文训》开始，以至刘向、扬雄、桓谭、张衡、马融、王充、郑玄等，都曾有论涉及。在天体学当中，人们感兴趣的是周髀、宣夜和浑天三个方面。除以张衡为代表的浑天学成就显著

① 《三国志·魏·钟会传》裴注引《王弼传》："太原王济好谈，病老庄，尝云，见弼《易》注，所悟者多。"
② 《三国志·魏·钟会传》裴注引。
③ 《魏志·杜畿传》引《魏略》："至今河东特多儒者。"
④ 见《魏志·管辂传》。

外，其他二方面的周髀和宣夜要么"绝无师法"，要么"考验无状，多所违失"①。这说明汉代的《易》学和天体学是当时盛行的学术，而且在学风上比较机械和保守。

孙吴时期江东的学术，正是汉代这种学风的延续和继承。孙吴较多的《易》注中，其有代表性的几家都没有离开汉代孟氏《易》学的樊笼。陆绩虽然注的是京氏《易》传，但京氏《易》所特有的纳甲、六亲、九族、四气、刑德生剋等，陆绩却没有涉及，反而与孟氏《易》相出入②。与陆绩同时的虞翻，出于家传孟氏《易》世家，其孟氏《易》学则更为醇正。而姚信的《易》注，则因与虞翻注"若应规矩"，而被称为虞翻之徒③。至于天体论，也是孙吴人士感兴趣的学术项目。《三国志》陆绩本传称他"作浑天图"，《开元占经》卷一、卷二都载有陆绩的浑天仪说，又卷六载陆绩的浑天图。《晋书·天文志》载吴时王蕃依照陆绩之法，制造浑仪。《晋阳秋》则记："吴有葛衡、字思曾，改作浑天，使地居中，以机转之，天转而地立④。"都可以说明东吴是如何因循汉代的学术内容和学术思想，而没有实质的变通。

吴亡以后，吴人对司马氏政权和北方人的抵触情绪并没有改变，但为了得到承认，为了生存，他们也不得不来到北方，或者谋职求官，或者寻道求学。尽管他们在学术上对北方的离经叛道不以为然，但如今自己也身不由己地要跟上时代的潮流，了解和学习一下北方的新学。如陆云本来不好玄学，当二陆入洛后，停留在河南偃师时，一天晚上天气阴晦，由路旁民居里走出一位神姿端远的少年，与陆云谈了很多前所未有的《易》经玄言新解。陆云佩服得五体

① 《后汉书·天文志》刘昭补并注引蔡邕《表志》。

② 见张惠言《易义别录》。

③ 见张惠言《易义别录》辑《姚氏易注序》。

④ 《太平御览》卷二引。

投地，为了酬答，也显示一下自己的学问，陆云便大侃了一番自己擅长的儒学。但这位少年却不甚欣解。天亮后陆云找到一家旅店，从老板娘的口中，才知道昨晚所经之地并无村落，只有王弼的墓冢。这时他才明白自己所遇到的原来是王弼的鬼魂。从此以后，陆云的玄学便有了很大长进①。这个虚妄的故事已经无法考实主人公是二陆中的哪一位，但有一点却可以肯定，那就是二陆在入洛前，为了适应京洛的谈玄风气，他们要了解和学习一下京洛地区最时髦的新学，以免为人耻笑。另如当时纪瞻和顾荣在一同入洛的途中，也就王弼的"太极天地"说法展开了激烈的讨论②。尽管他们不理解，也不同意王弼的观点，但王弼的学说能够引起这二位江南人士如此重视，已足以说明他们对玄学已经不可能不闻不问了。不过显而易见的是，他们过问新学，并非出于对新学的兴趣或追求真理的愿望，而是作为失败者对胜利者服从的一种表现。可见吴亡以后，北方人政治上军事上的胜利，很快就转化为思想文化上占统治地位的优势。

永嘉以后，江南的学术仍在新学与旧学的对抗中向前推进。一部分江南大族人士仍然沿袭旧时的家门学风，不肯越雷池一步，甚至对新学进行肆意的攻击。如会稽山阴贺循继承了祖上自汉代以来的庆氏《礼》学传统③。《晋书·礼志》称郊祀仪"其制度皆太常贺循所定，多依汉及晋初之仪"。虞喜则"专心经传，兼览谶纬，乃著《安天论》以难浑（浑天）、盖（盖天）。又释《毛诗》，略注《孝经》"④。那位神仙道教徒葛洪，更是对北方新学及其代表人物的

---

① 见《津逮秘书》本刘敬叔《异苑》，又见《水经注·穀水注》引袁氏《王陆诗叙》及《晋书·陆云传》。《广记》所引首作"清河陆机"，考机为平原内史，陆云为清河内史。又脱"内史"二字。

② 见《晋书·纪瞻传》。

③ 见《晋书·贺循传》。

④ 《晋书·虞喜传》。

生活行为视同水火，不共戴天①。但另一部分人则开始被北方学术所同化。经过长期的交往和共处，随着南北二姓在政治上的逐渐融合，虽然江东学风仍没有从根本上摆脱汉代儒学的左右，但已经明显开始受到侨姓南下后中原谈玄风气的冲击。一次，吴姓大族顾和，与诸名士一起清谈，他的两个外孙张玄之和顾敷正在床边玩耍，好象并不在意。可是晚上，两个孩子却在灯下把白天主客的清谈内容复述出来。顾和高兴得隔着桌子扯着他们的耳朵说："没想到我们衰落的家族又有了这样的宝贝②！"在这两个外孙中，顾和更偏爱顾敷，以至使张玄之很不高兴。一天，顾和带着二人到寺庙中，见到圆寂后的佛像，寺中和尚有的哭泣，有的不哭泣。顾和就问二人原因，张玄之回答说："他们中与佛相亲的就哭泣，不相亲的便不哭泣。"顾敷却回答说："不对！应当是忘情的所以不哭，不能忘情的才哭③！"相比之下，顾敷的立论更具有玄学的色彩，宛然有王弼、何晏等玄学大师之风，也说明顾和偏爱的道理所在，即他更喜爱后代中能够及时接受并形成新思想和新观念的人。这连同他把能复述长辈清谈内容的外孙称之为"衰宗"的再生之宝，都在揭示着历史的一个过程，即南北二姓文化意识的价值观念，已经取得认同。不过这种认同的前提，是吴姓对侨姓文化的服从，从而形象地说明了政治统治是如何转化成为文化专制。

这股玄风对江南的冲击，的确是愈演愈烈了，以至不能谈玄，竟能成为南人陆晔辞官的理由："臣实凡短，风操不立，阶缘嘉会，便蕃荣显，遂总括宪台，豫闻政道，竟不能敷融玄风，清一朝序，咎责之来，于臣已重④。"既然"不能敷融玄风"可为引咎之由，那

① 参见本书第四章葛洪等人对玄学的反对意见。

② 见《世说新语·夙惠》。

③ 见《世说新语·言语》。

④ 《晋书·陆晔传》载陆晔请辞语。

末玄风在江南之盛，则可想而知。它使人想到汉代五行学说盛行时，不能"调理阴阳"者的自卑境地。而南北学风在南人的靠拢之下，似已愈来愈近。张凭依靠自己的谈玄本事为北方上层集团核心所承认的故事，很能说明这一点。张凭举孝廉出都时，非常自负，认为自己的才气一定会得到社会的承认。当他打算拜访刘惔时，乡里及同举的人都嘲笑他，张凭还是去了刘惔那里。当时刘惔正在盥洗，见张凭来了，就把他安排在下坐，只是简单地寒暄了几句，好象心不在焉。张凭想自己施展一下自己的学问可又没有机会。过了一会儿，王濛等人来找刘惔清谈。当客主有疑惑不解的地方时，张凭却于末坐一一点出肯綮，言约旨远，使双方都感到信服，并十分震惊。刘惔于是把他请到上坐，清谈了一天，并留他过夜。第二天早上张凭告辞时，刘惔说："先生先回去，我还要专程请您去见简文帝。"张凭回到船中，同伴问他在哪儿过夜，张凭只是诡秘地笑了一下，没有回答。过了一会儿，刘惔派人到岸边，呼喊寻找张凭的船，同伴们听了，立即十分惊愕。当他们来到简文帝处后，经过刘惔的推荐和司马昱本人与张凭的谈话，对他的清谈功底十分称赞，立即任命为太常博士①。

在《世说新语》和当时其他文献中可以发现，那些挥麈谈玄的名士，很少有江南人。而在少数谈玄的南士中，又没有能与殷浩、刘惔、王濛等人相比者。正因为如此，刘惔开始时才对吴人张凭那么不屑一顾。但不料张凭的清谈功夫竟如此精湛，大有青出于蓝之势。这不仅使他改变了社会地位，而且也标志和证明吴人清谈玄学的努力，已经取得了相当可观的成就。这里也可以看出问题的另一方面，即过江的中原大族对吴姓的偏见正在逐渐消失。刘

① 见《世说新语·文学》及《太平御览》卷六一七、二二九引《郭子》、《晋书·张凭传》等。

惔对张凭态度的转变与司马昱对张凭的任用，已可见这一点。刘惔于次日一早让张凭先回船，然后又派人去寻找张凭，显然又是要造成一种吴人已被中原人重视的舆论，而问题的核心仍是政治压力下的文化服从问题。

综上亦可见，魏晋时期南北的界限，既包括河南河北，也包括江南江北。而三国时主要是指河南河北，西晋至东晋则主要是指江南江北了。因此，前引《世说新语·文学》褚裒、孙盛和支道林关于南北学风的对话，唐长孺先生理解为河南河北是正确的。这里的南学北学，实际是指新学和旧学，南学代表新学，北学代表旧学。而唐氏所谓此与《隋书·儒林传序》所说界限不同，则似可商榷。因《隋书·儒林传序》所说"南人简约，得其精华"和孙盛所说"南人学问清通简要"及支道林所说"南人学问如牖中窥日"，都是一个意思，即指河南新学不为烦琐的章句之学所囿，重在从综合、抽象的义理中去探索学术，亦即玄学家所说的"略其玄黄，取其俊逸"①，故如同从窗往外视日，只见太阳，不见他物，能够从精神实质上把握对象；而《隋书·儒林传序》所说"北学深芜，穷其枝叶"则与褚裒所说"北人学问渊综广博"及支道林所说"北人看书如显处视月"也是同义，即黄河以北学者仍恪守汉儒的学风，既要抱残守缺，又要兼通博考，仿佛经书中的任何片言只语都是学问，就如同平地视月，处处都有光华，这样也就只有"深芜"而"穷其枝叶"。而江南的学风，实际上与河北是大致相同的。如果说，河南河北的学术只是地域上的差别的话，那么江南江北的学术在地域差别的同时，又受到较强的政治因素影响。河北人不象江南人亡国后那样玩命地追寻新学，原因也许就在这里。

---

① 见《世说新语·轻诋》引谢安目支遁语。

（三）南北语言流变

除了政治心理和学术风气之外，两晋时期南北语言的流变，也极能说明语言作为文化的一支对政治强弱的依赖关系，亦即政治优势如何决定语言走向。陈寅恪先生说："自司马氏平吴以来，中原众事，颇为孙吴遗民所崇尚，语音亦其一端[①]。"即是指此。这包括一个问题的两个方面，一是北方洛语成为大江南北时髦的语言，二是部分中原政治家为了政治统治的需要，也不耻而为吴语。

吴人学习洛语，这是他们从政治服从到文化服从整个过程的一个组成部分。从西晋时起，一些希冀爬上上层地位的江南大族，在入洛前后，为免受中原人讥讽，与染习玄学一样，也很注意学习洛语。陆云在《与兄平原（机）书》中，提出"音楚"和"文楚"的问题。因为吴人生怕这一弱点被北方人耻笑。王敦就是因音楚而为人不齿[②]。陆云在书中还提出他作文时，"会结使说音"，"结使"为"给使"之误，为伺候官吏的使役，作文要他说音，不外给使为洛阳人。这里的"楚"是个形容词，它是由地名之"楚"的引申，用作"都邑"及"文雅"的对文，如同今天所说的"土"和"俗"[③]。而这里的楚音，主要是指吴地的口音，说明二陆入洛后，努力学习洛语，以防被嘲。因为这是十分可能的。当支道林在江东见到王徽之兄弟后，中原人问他："诸王何如？"支道林回答道："见一群白颈鸟，但闻唤哑哑声[④]。"在中原人听来，吴语如同鸟叫一般，鸣里哇拉。要避免别人这样的耻笑，就必须学好洛语。葛洪曾抨击这股学习洛语的风气说："上国

---

① 陈寅恪《从史实论切韵》，载《金明馆丛稿初编》。

② 见《世说新语·豪爽》。

③ 参见陈寅恪《从史实论切韵》。

④ 见《世说新语·轻诋》。

众事所以胜江表者多，然亦有可否者。……余谓废已习之法，更勤苦以学中国之书，尚可不须也；况于乃有转易其声音以效北语，既不能便良似，可耻可笑，所谓不得邯郸之步，而有匍匐之嗤者①。"

从葛洪的斥责中，已经分明可以感受到洛语在当时已经何等流行。不过葛洪所说学洛语不能"良似"，倒是实情。《颜氏家训·书证篇》："或问曰：'东宫旧事，何以呼"鸱尾"为"祠尾"？'答曰：'张敞者，吴人，不甚稽古，随宜记注，逐乡俗讹谬，造作书字耳。吴人呼'祠祀'为'鸱祀'，故以'祠'代'鸱'字。"张敞为晋东人，这里记叙他不免随乡音而讹谬，正是吴人学洛语不能"良似"的例证。

然而，吴人学习和使用洛语的情况又不能一概而论。在东晋南朝时期，官吏对士人操用北语，对庶人则操吴语。也就是说，洛语和吴语，是当时分辨士族和庶族的最明显的标志。这种风气一直延续到南朝，如南齐时王敬则"名位虽达，不以富贵自遇，危拱傍遑，略不衿裾，接士庶皆吴语，而殷勤周悉。世祖御座赋诗，敬则执纸曰：'臣几落此奴度内。'世祖问：'此何言？'敬则曰：'臣若知书，不过作尚书都令史耳，那得今日②。'"王敬则属于庶人阶级，所以交接士庶概用吴语。而当时作诗多用北语，故他作诗困难。又如张融"出为封溪令。广越嶂崄，獠贼执融，将杀食之，融神色不动，方作洛生咏，贼异之而不害也③。"张融本为江南士族，但临危时仍能作洛生咏，这一方面说明他心神镇定，异乎常人，同时也可见他平日能习惯而流利地使用北语，否则不会如此熟练。张融和王敬则的区别，正是吴人两个阶级对待洛语的不同态度。所以北齐颜之推清楚地指出："易服而与之谈，南方士庶数言可辨。隔垣而听其

① 葛洪《抱朴子·讥惑篇》。
② 《南齐书·王敬则传》。
③ 《南齐书·张融传》。

语，北方朝野终日难分①。”不过，《世说新语·言语》所记：“桓玄问羊孚：‘何以共重吴声？’羊曰：‘当以妖而浮。’”这里的吴声是指音乐而言，即“郑声”之比。因为《通典》所记：“‘梁世’内人王金珠善歌吴声四曲。”又云：“次有韩法秀，又能妙歌吴声读曲等，古今独绝”②显然指的是音乐而不是吴语。《世说》之所以列入《言语》篇，是要表现羊孚语对之妙。

到了晋宋时期，北语在江南的上流社会中已经十分普及了。《宋书·顾琛传》云：“先是，宋世江东贵达者，会稽孔季恭，季恭子灵符，吴兴丘渊之，及琛，吴音不变。”陈寅恪先生以反证的方法来推断既然在江东的贵达中唯有这几位吴音不变，则其余士族，虽本吴人，并不操吴音，断可知矣③。其说良是。而他们所操用的，显然又是北语。《宋书》庾悦等传论又云：“史臣曰：‘高祖虽累叶江南，楚言未变。雅道风流，无闻焉尔。”同书《刘道怜传》又云：“道怜素无才能，言音甚楚，举止施为，多诸鄙拙。”刘宋皇室的先世，本非清显，而又侨居于北来武装集团所萃聚的京口，故没有受到吴中士庶所操洛语和吴语的同化，而未改其彭城楚地的乡音。从沈约的话中，可以看出南朝士流对未操北语的楚音十分鄙视。

但是，在众多的讲北语的人中，口音不可能完全一致。因为南北语言本来就存在着先天的差异。颜之推说：“南方水土和柔，其音清举而切诣，失在浮浅，其辞多鄙俗。北方山川深厚，其音沈浊而鈋钝，得其质直，其辞多古语④。”陆德明也说：“方言差别，固自不同。河北江南，最为巨异，或失在浮清，或滞于沈浊⑤。”这些天

① 《颜氏家训·音辞篇》。
② 《通典》卷一四五《乐典》。
③ 陈寅恪《东晋南朝之吴语》，载《金明馆丛稿二编》。
④ 《颜氏家训·音辞篇》。
⑤ 《经典释文》序录。

然差别的存在，使那些学习洛语的南人和其它地区的北人，难免与标准的洛语有一定距离。颜之推进一步指出他们各自的毛病是："南染吴越，北杂夷虏，皆有深弊，不可具论①。"而他们找出这些弊病的参照系，或云当时标准的语音，便是当时以洛阳及近傍为代表的旧音。因为从东汉至西晋，洛阳一直是全国的政治文化中心。而过江的大族中，又多是在洛阳生活了几代的达官贵人。他们的洛阳口音，不仅是永嘉前入洛吴人的仿效楷模，也是过江后江南士族所奉的圭臬。前所叙张融临危时犹能作洛生咏事，已可见其端倪。这种洛生咏本来是指东晋以前洛阳太学生以诵读经典的雅音来讽咏诗什。这种都邑雅音不仅与时伤轻清的吴越方音相差悬殊，即与多涉重浊的燕赵方言也不尽相同②。后来经谢安带有鼻音的洛生咏之后，众名流遂东施效颦，学起谢安的鼻音咏了。而为谢安患有鼻炎，所以他的发音比较混浊，厚重。这种鼻炎音本是一种缺陷，但因谢安名望极重，众名士虽不曾患有鼻炎，也都想仿效一下这位风流宗主的风采，竟甘心情愿地学其讹变。谢安在当时的确具有这样令人倾倒的威望，言行多为士流效仿。一次，他的一位老乡被罢官遣回，临走前去向谢安告别。谢安问他路上盘缠是否够用。乡人说除了五万把蒲葵扇之外别无长物。谢安就拿了一把蒲葵扇到街市上散步。结果几天之内，京师士庶竞相以持扇为风，蒲扇不仅一销而空，而且价倪倍增③。从这如痴如狂的社会潮流中，人们自然可以感觉到，其背后起决定作用的杠杆，还是北方大族的政治优势。

当然，也有人对这种阴阳怪气的腔调不感兴趣，他们试图追踪

---

① 《颜氏家训·音辞篇》。
② 参见陈寅恪《从史实论切韵》。
③ 见《晋书·谢安传》。

谢安之前那种纯正的洛生吟咏。当有人问顾恺之为什么不作洛生咏时，他回答说："为什么要作那种老婢的声音①？"顾恺之所反对的，是时流对谢安洛生咏讹变的模仿，但他并非不为洛生之咏。《晋书·顾恺之传》："恺之矜伐过实，少年因相称誉以为戏弄。又为吟咏，自谓得先贤风制。或请其作洛生咏，答曰：'何至作老婢声。'义熙初，为散骑常侍，与谢瞻连省。夜于月下长咏，瞻每遥赞之。恺之弥自力，忘倦。瞻将眠，令人代已，恺之不觉有异，遂申旦而止。"陈寅恪先生认为，顾恺之所说的先贤风制，很可能就是指谢安以前的旧规洛生咏②。不过，谢安有时掩鼻，并不是作洛生咏，而是开玩笑时的一种姿态，故与此无关③。

如果说吴人贵族学习洛语是吴人政治服从的具体表现的话，那么部分北方政治家的操用吴语，则是他们政治征服的一种手腕而已。一个盛暑之日，刘惔去找王导，王导为了凉快，把肚皮贴在弹棋棋盘上，惬意地说："多么㴨(吴人谓冷曰"㴨")啊！"刘惔出来后，别人问他王导怎么样，刘惔说："除了会讲吴语外，没有任何特殊之处④。"

王导作为东晋的开国丞相，为了使晋室在江南站稳脚跟，他已经使出了浑身解数，处心积虑，不遗余力。在大批吴人士族争先恐后地竞学洛语时，这位中原大族，政治核心人物竟然逆流而动，讲起大家已经十分鄙夷的吴语，这个反常的举动显然具有反常的动机。这与他过江后向陆玩请婚、实行一系列宽纵江南大族的政策均为一致，即要施行笼络江南大族之术，使之服从晋室偏安朝廷。

---

① 见《世说新语·轻诋》。

② 参见陈寅恪《从史实论切韵》。

③ 《世说新语·排调》："初，谢安在东山居布衣时，兄弟已有富贵者，翕集家门，倾动人物。刘夫人戏谓安曰：'大丈夫不当如此乎！'谢乃捉鼻曰："但恐不免耳。"

④ 见《世说新语·排调》。

为达此目的，他不仅讲吴语，有时也还来点儿胡语。当他拜扬州刺史时，一次招待宾客数百人，这些人都很高兴，只有临海一位姓任的客人和数位胡人脸色不大好看。王导见此情景，马上到姓任的身边说："您一出来，临海便没人了！"这一明显的吹嘘立即使任十分喜悦。又走到胡人面前说："兰阇！兰阇！"听到这句胡语的恭维，"群胡同笑，四坐并欢①。"从此则可知王导的语言应变能力极强，且能根据政治权术的需要，对不同的对象使用不同的语言。他在胡人面前讲胡语，在吴人面前讲吴语，都不过是一时的权宜之计，并不能代表过江大族的普遍情况。就王导本人来说，也不是过江后始终使用吴语。今天流传的王导《麈尾铭》②，使用的是理子侯韵，与西晋时北人如齐国左思《白发赋》，谯国曹摅《思友人诗》的用韵正相同③，这与当时书面语多用北语的习惯是一致的。至于该文是否真出王导，以及是王导过江前抑或过江后作，显不可考，但可以肯定的是，在王导与吴人大讲吴语时，在他的书面语中，并没有吴音的痕迹，这足以说明他讲吴语的政治动机。

（四）其它方面

除了以上所叙政治心理、学术思想和语言三个方面外，魏晋时期中原人的政治胜利对其它文化形式的转化，还表现在书法、哀哭和居丧等几个方面。不过这几方面的材料比较缺乏，见诸文人行为的具体记载更是凤毛麟角，所以只能据有关材料略加陈述，以证本文之旨。葛洪在《抱朴子·讥惑》篇中，曾就吴人趋从中原一事提

---

① 《世说新语·政事》。

② 载《北堂书抄》卷一三四、《艺文类聚》卷六九〇、《太平御览》卷七〇四等。

③ 见于海晏《汉魏六朝韵谱》第二册第68页下。

出严厉批评。他认为对中原的文化不应盲从，因为中原文化虽然多胜江东，但也不是没有可否之处，这就更不该邯郸学步了。他说："君子行礼，不求变俗，谓违本邦之他国，不改其桑梓之法也；况于在其父母之乡，亦何为当事弃旧而强更学乎？"他列举的几个事例中，语言一项前文已叙。余三项即为书法、哀哭和居丧。

关于书法，葛洪说："吴之善书则有皇象、刘纂、岑伯然、朱季平皆一代之绝手。如中州有钟元常、胡孔明、张芝、索靖，各一邦之妙，并有古体，俱足周事。余谓废已习之法，更勤苦以学中国之书，尚可不须也。"在葛洪看来，吴人的几位书法家完全可以与中原书法家钟繇等人平分秋色、分庭抗礼，所以大可不必妄自菲薄，弃己从人。从书法史的发展来看，葛洪的看法不免有些保守。因吴人皇象等人的书法，虽有代表性，但仍比较古朴，没有离开传统的隶篆。而北方钟繇等人所推出的行书，却是书法史的一大进步。这也能体现出南北学风的创新与保守。

关于哀哭，葛洪说："乃有遭丧而学中国哭者，令忽然无复念之情。昔钟仪、庄舄不忘本声，古人韪之。孔子云：'丧亲者若婴儿之之母'，其号岂常声之有！宁令哀有余而礼不足，哭以泄哀，妍拙何在，而乃治饰其音，非痛切之谓也。"从葛洪的话中可以看出，南方人居丧哀哭，主要不是出于悲痛，而是为了模仿北人的哭法，是"治饰其音"。但因学得不伦不类，以至有"妍拙"之别。北方的哀哭，我们可以从阮籍的哭母中得窥端倪。阮籍在葬母时，蒸了一口肥猪，喝了二斗酒。临诀时大叫一声"穷矣"，口吐鲜血，不省人事①。可能北人父母之丧，孝子要循例唤"穷矣"。南方人因不了解这一习惯，以至会闹出笑话。一位南方人给北方孝子吊丧，送去一斛大豆。听到孝子哭喊："奈何（怎么办）！" 以为是问豆子的用途，便回答：

---

① 见《世说新语·任诞》。又见《晋书·阮籍传》。

"可以作饭。"孝子又喊:"穷矣(完了)!"南方人回答:"刚送来就用完了,那么我再送你一斛吧[①]。"从这两个故事来推测,当时南人居丧时可能只是发出哭声,而洛阳一带却有泣有诉,即边哭边说话,象唱歌一样地哭。哭的时候嘴里还要喊些"穷矣"、"奈何"之类的话,以示悲哀。这种时髦的哭法被南方人所模仿,但又不能毕肖,所以被葛洪所讥。不过到南北朝时,这种哭法已被承认为南方的专利。颜之推说:"江南丧哭时有哀诉之言耳。山东重丧则唯呼'苍天',期功以下则唯呼'痛深',便是号而不哭[②]。"颜之推已经不知道这种边哭边诉的哭法原产于北方,而认为是江南之俗,说明这时北方反而没有这种哭法了。而北朝人又从江南人那里模仿这种哭法。《酉阳杂俎》叙北朝丧仪云:"哭声欲似南朝传哭,挽歌无破声,亦小异于京师焉[③]。"这往返的追踪,都是随着政治重心的转移而转移的。

关于居丧,葛洪说:"又闻贵人在大哀,或有疾病,服食散,以数食宣药,势以饮酒为性命;疾患危笃,不堪风冷,帏帐茵褥,任其所安。于是凡琐小人之有财力者,了不复居于丧位,常在别房,高床重褥,美食大饮,或与密客引满投空,至于沈醉,曰:'此京洛之法也'。不亦惜哉!余之乡里先德君子,其居重难,或并在衰老,于礼唯应缞麻在身,不成丧致毁者,皆过哀啜粥,口不经甘,时人虽不肖者莫不企及自勉,而今人自取如此,何其相去之辽缅乎!"北方大族的居丧不守丧礼,从社会原因来看,这是他们蔑视礼法,越名教任自然作法的一部分。但还有一个更为具体的原因,就是服用寒食散的缘故。据《医心方》卷十九引皇甫谧说,服散十忌中,第二忌愁

---

① 《艺文类聚》卷八五引《笑林》。

② 《颜氏家训·风操篇》。

③ 《酉阳杂俎》前集卷十三《尸穸类》。

忧，第三忌哭泣，第五忌忍饥。《诸病源流》引皇甫谧说服散须要常饮酒，且要饮醇酒，不能饮薄酒等[1]。所以《世说新语》及《晋书》所记阮籍、阮咸、王戎等人居丧大啖酒肉的故事，都具有这双重的原因。但有些南方人士不知此内情，又未服散，只是机械地模仿饮酒食肉，且谓为“京洛之法”，则是东施效颦的又一表现。

在书法、哀哭和居丧这几个方面中仍然可以看出，尽管南北双方在各方面都存在着差异，但由于中原人在政治上的优势，迫使南人不得不在各方面亦步亦趋，以跟上时代潮流。葛洪虽然明确指出了这些不同和自己的看法，但他没有意识到这种文化追随背后的政治原因。中国历史上征服者和被征服者之间的文化整合有两种情况，当征服者在文化上落后于被征服者时，他们便提倡被征服者的先进文化，以有利统治，如元代与清代的统治者；当征服者在文化上胜于被征服者时，他们便强迫对方接受自己的文化。魏晋时期南北文化的异同，尤能说明这一点。

---

① 参见余嘉锡《寒食散考》，载《余嘉锡论学杂著》，中华书局1977年版。

三、士人言行与人物品藻

人物品藻是汉魏六朝时期重要的文化现象。如同战国时期诸侯养士引起游说之风，明清科举制度引起八股之热，统治阶级的选举与用人方式在很大程度上决定和调动了广大士人的行为选择。汉魏六朝时期的荐举入仕的方式是当时人物品藻风气产生的根本原因，而各个时期不同的社会思想和价值观念，又形成了相同或相似的用人方式下不同的人才价值标准；不同的价值标准，又对希望入选或希冀名声的士人言行，产生不同的刺激作用。反过来说，通过士人的言行，来考察当时的人物品藻风气，会得到更为真切而生动的感受，观察到一幅活龙活现的历史画卷。

（一）汉魏以前的人物品藻

人物品藻，就是对人物的德行、才能、风采等诸方面的评价和议论。作为一种风气和制度，它是从东汉时期开始的。但在此之前，社会上一般意义上的人物评论及其理论就已经存在了。在主张仁爱德行和兼济天下的儒家大师的理论中，就十分注重对人物

德行和才能的观察评论。《论语》里已经包含着关于"人物之察"的若干重要看法，这也就是孔子十分重视的"知人"理论。孔子认为对人不能"听其言而信其行"，而应"听其言而观其行"[1]，要"视其所以，观其所由，察其所安"[2]。出于对人的观察分析，孔子把自己的学生分成"德行"、"言语"、"政事"、"文学"四类[3]。他又把人物分成生而知之，学而知之，困而知之者三等[4]。他还把人格的道德修养分成"知之"、"好之"、"乐之"一个比一个更高的三种境界[5]。在《论语·雍也》中，他提出人的最高道德修养为"中庸"，能够符合这种要求的只有颜回[6]。如果"中庸"之德的人得不到，退而求其次，狂狷之人也有可取[7]。他还从反而提出人物应当注意克服的弊病："好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂[8]。"对孔子的这些理论，刘卲曾给予比较全面的概括和总结，他说："是故仲尼不试，无所援升，犹序门人，以为四科；泛论众材，以辨三等。又叹中庸以殊圣人之德，尚德以劝庶几之论，训六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘抗之材。疾悾悾而无信，以明为似之难保，又曰察其所安，观其所由，以知居止之行。人物之察也，如此之详[9]。"孟子继承了孔子的思想，不但提出"知人论世"的著名命题，而且还发展性地把人们在人格道德修养上所达到的境界

---

① 《论语·公冶长》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·先进》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·先进》。

⑦ 《论语·子路》。

⑧ 《论语·阳货》。

⑨ 刘卲《人物志·序》。

划分为善、信、美、大、圣、神六个等级，并且明确地把它们应用于人物品评①。

中国古代的相术，也是早期人物品评的方式之一。它主要表现在对人物贵贱、贫富、祸福、寿夭等方面的评论。它虽然是迷信之谈，但其中包含了某些合理的因素，尤其是它对人物的内在精神和外在形体之间的某种联系的认识，给予后代的人物品藻以很大的启发。相术古已有之，《荀子·非相》中说："古者有姑布子卿，今之世，梁有唐举，相人之形状颜色而知其吉凶、妖祥，世俗称之。"荀子又对相术进行了责难，但相术还是流传下来，在汉代又有了长足发展②。东汉时期的相术基本上沿袭了前代由外形推论内心，自表征以推断本质的传统。王充在《论衡·骨相》中说："人命禀于天则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也。"王充的贡献在于，他对人的"骨相"和"命"与"性"的关系作了集中论述，并试图给它一种哲学的解释。他说："贵贱贫富，命也。操行清浊，性也。非徒命有骨法，性亦有骨法③。"这里，王充把贵贱贫富和操行清浊均与"骨法"相联，从而扩大了古代相法的范围。这种观点，在汉末王符《潜夫论·相论》一篇中，又得到进一步的发挥。一直到魏代，相法一直是人们关心的话题，曹植和王朗均有《相论》传世④。

相法对人物品藻的贡献，在于它看到了人的内外之间的联系。并由此使人们确立一种信念：人的内在的不可见的本质只能通过人的外在的可见的形体、语言、行为等反映出来。正如黑格尔所说："普通相面，就是要一眼看上去立即对于个体的内在本性及其外在

① 《孟子·尽心下》。

② 《史记·淮阴侯列传》记蒯通云："仆尝受相人之术，贵贱在于骨法，忧喜在于容色。"

③ 《论衡·骨相》。

④ 载《全三国文》卷一八和卷二二。

形象的性格作出判断。”“这个外在首先只作为器官而表示着内在，使内在成为看得见的东西，或根本使它成为一种为它的存在；因为就其存在于器官中而言，内在就是活动自身。说话的口，劳动的手，还有走路的腿，如果我们愿意添加上去的话，都是实现内在和完成内在的器官①。”

此外，对人物仪容的品评，也是汉魏以前人物品评的一个重要方面。这与儒家对礼仪的高度重视有关。《左传》襄公三十一年记载：“君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小、皆有威仪也。”并指出：“君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”孔子对儒者的仪容、风度极为重视，他认为君子应当“温而厉，威而不猛，恭而安②。”在《论语·乡党》中，详细记述了孔子在不同环境情况下的风度、语言、仪容：

> 孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。君在，踧踖如也，与与如也。君召使摈，色勃如也，足躩如也。揖所与立，左右手。衣前后，襜如也。趋进，翼如也。宾退，必复命曰：“宾不顾矣。”入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履阈。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，踧踖如也。执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。勃如战色，足缩缩如有循。享礼，有容色。私觌，愉愉如也。

在《荀子·非十二子》中，也具体谈到儒者、君子应有的仪容，并批

---

① 黑格尔《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版。黑格尔虽然看到外形对反映内在精神的作用，但他对相术仍持否定态度。参见该书。

② 《论语·述而》。

评了各种丑陋粗鄙的仪容。这些理论，并没有超出儒家的礼仪和道德原则，实际上是儒家礼仪和道德原则的组成部分和具体表现。但它无论是对当时的容貌品评，还是后来的人物品藻，都有重要的影响。著名的邹忌讽齐王纳谏和东施效颦的故事，都是在这些理论作用下对容貌的追求。

（二）东汉士人在人物品藻中的表表

人物品藻在东汉前已经广泛流行，但一直是在自发朦胧和非制度化的状态下进行的，而且距离社会的政治生活较远，谈不上什么实用价值。到了汉代，由于社会的政治需要，它才受到了普衷的关注和重视，步入制度化的轨道。自公元前196年刘邦下"求贤诏"后，两汉的很多帝王都照此办理，要求各地方荐举"贤良方正"。其具体的方法有"察举"和"征辟"两种。察举是由地方通过对人物的考察评议，自下而上地推荐人才；征辟则由中央和地方政府自上而下地发现和任用人才。二者方法不同，但都要以对人物品行的考察评议为依据。这就使人物品评与社会的实际需要结合起来，从而大大增强了人物品藻的社会意义，并且也对社会政治生活和知识分子的行为方式产生直接的制约和影响。

陈寅恪先生认为，人伦识鉴作为一种专门之学，是从东汉郭泰开始的①。这种看法是成立的，但并不能因此而简单地认为，郭泰一人平地而起，瞬间骤变。在郭泰之前，人物品藻之风已经很盛，并且已经有了这方面的专家。当时晋文经和黄子艾二人在洛阳窃取了品藻专家的美称，但这两个江湖骗子又没有什么真本事，只好以装病谢客的办法沽名钓誉。不想这一手更为奏效，广大士人急切

① 参见陈寅恪《逍遥游向郭义及支遁义探源》，载《金明馆丛稿二编》。

探视而不得见，倒更抬高了二人的声望。政府选拔人才都要经过他俩的品评。后来，经过另一位品藻专家符融的考察，终于识破了二人的庐山真面目。符融和李膺一致认为二人是"小道破义，空誉违实。"于是二人名声大跌，逃出京城①。郭泰就是由符融发现，介绍给李膺，并由此成名的。郭泰的贡献在于，他摈弃和汰除了传统观人术中的卜相成分，而开始对人的才性高下，善恶与否进行评论，从而把人物品评从传统命相之术中分离出来②。传统的相术只强调命运而忽视后天的努力，既然命里注定，则非人力所及。郭泰则将王充的命性骨法说加以具体运用，注重对人的德行的评价，这就给人们的后天社会努力和自我表现打开了光明之门。范晔说郭泰"雅俗无所失，将其明性，特有主乎？然而逊言危行，终享时晦，恂恂善导，使士慕成名。虽墨孟之徒，不能绝也"③。这就是说，品评的本身只是手段，目的是为了让人们努力完成自己的社会角色，表现自己。如郭泰的同乡贾淑是个公认的恶棍，郭泰的母亲病逝，贾淑来吊丧，郭泰接见了他。接着孙威直前来吊丧时听说郭泰居然接受贾淑的吊丧，便拂袖而去。郭泰赶忙追上解释道："贾某虽然凶恶，却愿意洗心向善。孔子对这样的人也并不排斥。"贾淑因此受到感动，后来成为仁义之人④。又有一次，当时的名流陈纪遭父丧时，完全按礼仪的要求去哭去做了。他的母亲心疼儿子，便在他打瞌睡时给他盖上锦被。正巧被前来吊丧的郭泰看到，便指责他违背了孔夫子的教诲，声称"吾不取也"，便奋衣而去。竟使陈纪府上几个月没人登门⑤。可见郭泰的人物品评，已经不是未卜先知的性

---

① 见《后汉书·符融传》。

② 参见余英时《士与中国文化·汉晋之际士之新自觉与新思潮》。上海人民出版社1987年版。

③ 《后汉书·郭泰传》。

④ 《后汉书·郭泰传》。

⑤ 《世说新语·规箴》。

命贵贱、祸福之谈，而是依据儒家的道德伦理观念，结合人物的行为本身进行评价。本传记载他对黄允、谢甄和王柔等人的品评，也都是从其才性出发。从此，正式拉开了人物品鉴的帷幕，并出现了符融、许卲、许靖等一批品藻人物专家。

既然郭泰等品评权威注重的是人的后天努力，那么人们自然会清醒地认识到：要想做官，必先成名；要想成名，必示品行。于是，注重名分成为东汉以来士人的时髦风尚。清人赵翼说："驯至东汉，其风益盛，盖当时荐举征辟，必采名誉，故凡可以得名者必全力以赴之①。"曹操年轻时"自以本非岩穴知名之士，恐为海内人之所见凡愚。欲为一郡守，好作政教以建立名誉，使世士明知之"②。他早年名声不好，乔玄对他寄有厚望，让他去争取品评专家许卲的评价。可许卲讨厌曹操，不肯品评。经过曹操送礼和死皮赖脸的恳求，许卲终于对他作出了"清平之奸贼，乱世之英雄"的评价，由此便大大提高了知名度，也成为他爬上高位的起点③。很明显，曹操求名的目的是为了作官，但好名之风一旦兴起以后，名誉本身便具有了一定的独立价值，不一定为求仕的手段了。东汉时范滂的母亲对他说："汝今得与李、杜齐名，死亦何恨？既有令名，复求寿考，可兼得乎④？"从范母的话中可以看出，他们把名誉看得高于生死，是人生的至高目的了。而且一旦拥有高名后，还可以把隐逸不仕作为进一步邀名的筹码。葛元逊认为郭泰"隐不修遁，出不益时，实欲扬名养誉而已⑤。"

当然，在那些趋之若骛的求名者中，也难免有鱼目混珠、名实

① 赵翼《廿二史札记》卷五"东汉尚名节"条。
② 《魏志·武帝纪》裴注引《魏武故事》。
③ 《魏志·武帝纪》裴注引郭颁《世语》及《魏书》。
④ 《后汉书·范滂传》。
⑤ 《抱朴子》外篇《正郭》引。

不符，甚至是欺世盗名之徒。如戴封外出遇到强盗，财物多被抢劫，只剩下七匹缣。强盗走后，戴封又带着七匹缣追上强盗说："我知道诸位很穷，剩下的这些算我送给你们了。"强盗惊呼："真是大贤人啊！"遂把抢去的财物全部还给了戴封。戴氏由此名声大振，被举为"孝廉"①。又如许武被举为"孝廉"后，为让两个弟弟出名，就把家产不公平地分成三份，自己要了最好的一份，把较差的二份分给弟弟。乡间舆论认为二个弟弟有谦让之风，而许武贪婪，就选拔弟弟入仕。不久，许武召开宗族大会，泣不成声地宣布了自己的目的，并把增值的财产全部送给弟弟。于是名声大振，当了更大的官②。再如陈蕃当乐安太守时，郡中有个叫赵宣的人，埋葬双亲后不封闭墓道，住在里边守孝达二十余年，是远近闻名的大孝子。有人把他介绍给陈蕃，陈蕃经过与他谈话，发现他的五个孩子都是在服丧期间生的，陈蕃大怒，就逮捕了这个假孝子③。对于这种恶劣的社会风气，范晔感慨地说："汉世之所谓名士者，其风流可知矣！虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，驰时务也；及征樊英、杨厚，朝廷待若神明，至竟无它异。英名最高，毁最甚。李固、朱穆等以为处士纯盗虚名，无益于用，故其所以然也。然而后进希之以成名，世主礼之以得众，原其无用，亦所以为用，则其有用或归于无用矣④！"

荐举与征辟工作的另一社会影响是东汉的"清议"运动。在东汉宦官与外戚的斗争中，宦官逐渐占据了较大的优势。他们在政治上的重要手法便是结党营私，任人唯亲，用手中的权力来左右从

---

① 《后汉书·戴封传》。
② 《后汉书·许荆传》。
③ 《后汉书·陈蕃传》。
④ 《后汉书·方术传》。参见余英时《士与中国文化·汉晋之际士之新自觉与新思潮》。

中央到地方的察举工作。如灵帝时最有权势的宦官叫张让，他掌握着各级官员的任免权。京城有个叫孟伦的财主，倾竭家财来交结张让的奴仆。奴仆为了报答他，便表示要为他的升迁效劳。当时，登门求见张让的官僚富豪太多，以至于经常在张府门前排起几百辆马车的长队。一天，孟伦姗姗来迟，在车队后面排队。这时张府奴仆打开大门，径直走到孟伦面前敬礼，然后将他的马车拥入张府。因为当时孟伦没有资格和财力去晋见张让，便在府中溜了一圈儿出来了。外面排队的各级官员以为孟伦是张让的亲信，纷纷争先恐后地向孟伦行贿。孟伦将这笔意外之财来了个借花献佛，送给张让。张让大喜，委任孟伦为凉州刺史①。历史上著名的西园卖官，便是这种行贿之风发展到极端的产物。

宦官在察举工作和其它活动中的卑劣行径，引起了广大爱国知识分子的极度愤懑。他们自觉地团结起来，以人物品题为武器，向宦官及其所代表的皇权展开了猛烈的舆论战。这些活动主要表现在以下两个方面。

一是"浮华交会"，即广泛结社。按照封建皇权和传统道德的设计，知识分子最好是隐身书斋，埋头章句，修身行义，听凭社会的安排。但在选举制度黑暗，名不符实，欺世盗名者遍地都是的情况下，人们意识到以前那种道路只能是越走越窄。可是文人们也需要社会的承认，也需要出名。于是，他们便本能地发现在相互结交中相互吹捧是引起社会注意的极好途径。当时的"太学"，是士族知识分于的大本营。校园里的三万太学生，很少有人安心读书，面是广泛交游结社，抨击时政。当时有个叫仇览的迂夫子，刚到太学时一心苦读经书，不为环境所动。他的隔壁便住着著名品藻大师、学生领袖符融。符融那里经常高朋满座，高谈阔论。仇览不仅不

---

① 《后汉书·张让传》。

为所动，而且在符融劝他交结朋友，不必死守经书时竟翻脸离去。可是随着时光的侵染，经符融和郭泰的多次谈话，终于使他改变了观念，成为太学生集体中的真正一员①。

这样的氛围，形成了一个政治色彩极强的社团联盟，并涌现出联盟中的核心领袖人物。其中的三位宗主被称为“三君”，八位才华出众者被称为“八俊”，八位能以德行引人行善者被称为“八顾”，八位能引导人们追随三君者被称为“八及”，八位能舍己为人者被称为“八厨”②。这些领袖人物在广大太学生中威信极高。一次下雨，郭泰没带雨具，便用一块方巾折在头上遮雨，别人看见后，便竞相模仿，称为“林宗巾”③。被李膺接见的人都被誉为“登龙门”，名气大增④。当时的易学家荀爽曾有幸为李膺驾过一次车，回来后竟欣喜若狂地奔走相告⑤。郭泰和李膺在洛阳的历史性会见，标志一个政治联盟的结成。后来郭泰回归故里，衣冠诸儒到河边送行，云集了数千辆车，李膺和郭泰同在船中渡河，崇拜者们竟象朝圣一样顶礼膜拜。这次盛况空前的送行，也显示了清议反对派联合起来的巨大力量⑥。

二是“风谣品题”，也就是通过品题人物来控制舆论。其具体形式为民间自发清议活动中的风谣。风谣又称童谣，多为韵语，便于朗诵，容易广泛流行，形成舆论。汉顺帝时梁冀专权，诛杀清官李固、杜乔，原封胡广等人，京都童谣说：“直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。”清议运动中充分利用了这种舆论形式，揭露宦官，歌颂士

---

① 《后汉书·仇览传》。
② 《后汉书·党锢列传》。
③ 《后汉书·郭泰传》。
④ 《世说新语·德行》。
⑤ 《后汉书·李膺传》。
⑥ 《后汉书·郭泰传》。

族领袖。如"天下模楷李元礼(膺),不畏强御陈仲举(蕃),天下俊秀王叔茂(畅)"①。一位打击宦官势力的官员朱震,被誉为"车如鸡栖马如狗,疾恶如风朱伯厚"②。桓帝时又出现憎恨宦官左悺、徐璜、具瑗、唐衡四人势焰灼天的民谣:"左回天,具独坐,徐卧虎,唐两堕。"党锢之祸发生后,又出现希望变天的民谣:"侯非侯,王非王,千乘万骑上北芒。"对于这场运动,《后汉书·党锢列传》记云:

> 桓灵之闲,主荒政缪,国命委于阉寺,士子羞与为伍,故匹夫抗愤,处士横议,遂乃激扬名声,互相题拂,品覈公卿,裁量执政,婞直之风,于斯行矣。……因此流言,转入太学,诸生三万余人,郭林宗、贾伟节为其冠,并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重,……又渤海公族进阶,扶风魏齐卿并危言深论,不隐豪强,自公卿以下莫不畏其贬议,屣履到门。

这场清议运动的目的,是要扼制宦官及其党羽任人唯亲的状况,使人才的选拔,按照公众舆论的品评来决定。这样,就使"清议"成为干预朝政的重大政治活动,人物品藻也随之具备了广泛而重要的意义。清议运动虽以领导人遭致政治迫害而告失败,但其对社会政治生活的影响,却无法消灭。在"清议"的压力下,政府对官吏的任用往往要征询名士的意见,士人的升迁也经常取决于某些著名人物的评论品题。这项工作还形成了某种制度,"每月辄更其品题,故汝南俗有月旦评焉"③正如汤用彤先生指出:"溯自汉代取士大别为地方察举,公府征辟。人物品鉴遂极重要。有名者入青云,无闻者委沟壑。朝廷以名治(顾亭林语),士风亦竟以名相高。声名出于乡里之臧否,故民间清议乃隐操士人进退之权。于是月旦人

---

① 《后汉书·党锢列传》。
② 《后汉书·陈蕃传》。
③ 《后汉书·许劭传》。

物，流为俗尚，讲目成名（《人物志》语），具有定格，乃成社会中不成文之法度[①]。”

纵览东汉时期的人物品藻活动，我们发现，东汉人从理论到实践上，都脱离了传统人物品评的方法和目的，使人物识鉴成为一项与社会生活极为密切的实践活动。这项社会活动为人类观照自身，肯定与审视自我，开创了前所未有的热烈氛围，提供了一系列切实可行的具体方法。但同时又必须痛心地承认，由于东汉人物品藻与士人的切身利益关系过于紧密，致使广大士人为求得名誉而去虚伪地表演自己，从而使人物品藻这一人类自我发现的形式变成与其目的相悖的异化物。他们完全成为名声的奴隶，为名所累。这也是封建政治统治与道德人伦观念相结合后控制知识分子的成功作品。也正是在这一点上，成为魏晋士人在人物品藻活动中可以傲视东汉人的理由。

（三）魏晋士人在人物品藻中的表现

在迫切希望得到社会承认这一点上，魏晋文人并不亚于东汉人，甚至有过之而无不及。比如温峤自认为在过江大族中，是第一流人品，但舆论却认为他是第二流中的高者。一次在名流们谈论第一流人物快要结束时，温峤竟黥然失色[②]。还有一次，桓温问刘惔：“听说会稽王司马昱的谈话（指清谈）很有长进，是真的吗？”刘惔说：“是很有长进，不过他仍然是二流中人。”桓温问：“那么谁是第一流呢？”答道：“正是我辈耳[③]！”当晋简文帝问殷浩比裴頠如何

① 汤用彤《魏晋玄学论稿》，载《汤用彤学术论文集》，中华书局 1983 年版。

② 《世说新语·品藻》。

③ 《世说新语·品藻》。

时，回答是："故当胜耳①！"当时社会舆论对殷浩和桓温的评价差不多，认为二人齐名。但他们二人却互不服气，桓温问殷浩："卿何如我？"回答是："我与我周旋久，宁作我②。"而桓温又对别人说："少时与渊源（殷浩字）共骑竹马，我弃去，己辄取之，故当出我下③。"

可是，并不能因此而认为东汉和魏晋的人物品藻中人们的希冀和追求完全可以同日而语。从上面几个故事中，我们可以明显地感受到一种强烈的自我肯定和自我表现欲，这与东汉人的虚假做作和欺世盗名是大相径庭的。而社会政治文化背景的不同，又是产生并影响不同时期人物品藻精神差异的根本原因。

经过汉末的动乱，人口流离严重，原先的州郡"察举"或"清议"程序和机构也随之破坏，难以承担以往品评推荐人才的工作。至曹氏统一北方后，其任人方式便改用"九品中正制"。"州郡皆置中正，以定其选，择州郡之贤有鉴识者为之，区别人物，第其高下"④。这种方法在形式上官办与乡里评议相结合，但在评选原则上却已经发生质的变化。东汉人物品评受时代思想的约束，其首要标准是德行。而"九品中正制"的推行，却完全体现了曹操"唯才是举"的思想。这种思想，对汉代以德之共性为美，束缚个性的思想是一个大胆的冲击。而对"才"的强调，实质上是对人的个性的尊重和承认，它为人们在思想上尊重个性开启了大门。集中体现曹操这一思想的理论著作是刘卲的《人物志》，他认为："夫圣贤之所美，莫美于聪明⑤。""智者德之帅也"⑥。其基本思想就是从儒家对"德"的

① 《世说新语·品藻》。
② 《世说新语·品藻》。
③ 《世说新语·品藻》。
④ 《通典·选举典》。
⑤ 《人物志·自序》。
⑥ 《人物志·八观》。

强调，转向对“智”的青睐。由此出发，刘劭注意对个体的气质、心理、个性及其外在表现，以及它们与社会需要的关系等，都进行深入细致的探索。这些不仅是汉末以来人们品藻风尚的理论总结，也为魏晋人物品藻的审美化，作了价值标准和方法论上的充分准备。

魏晋时期的很多人物品藻实际上是刘劭所归纳总结的品藻方法与途径的具体运用。如根据外形来评价人物的方法，虽然脱胎于相术，但这时的人物品评更加注意人物的外形所显示的内在精神。刘劭认为："征神见貌，情发于目"①，又说："能知精神，则穷理尽性②。"刘劭用五行说中的金、土、水、木、火与人体的骨、筋、气、肌、血相比附，并又区分出仪、容、声、色、神等五个方面，最后提出包括神、精、筋、骨、气、色、仪、容、言在内的所谓“九征”。也就是要运用这些理论去进行人物品评。如《世说新语·容止》载："刘伶身长六尺，貌甚丑悴，面悠悠忽忽，土木形骸。"《嵇康别传》也说嵇康“长七尺八寸，伟容色，土木形骸，不加饰厉，面龙章凤姿，天质自然”③。这就是说，刘伶和嵇康的体质是以土气和木气为主。而当时任嘏在《道论》中认为，木气之人勇敢，土气之人智慧而宽容④。二者的结合，就是在二人的体态中，表现出一种既有对自我命运的主宰和自信，又不过于外露的含蓄之美。所以人们认为刘伶“悠悠忽忽”，嵇康则被目为“傀俄若玉山之将崩”⑤。又如刘惔从仪表入手，看出孙权、司马懿和桓温三位开创帝业的英雄人物在容貌上的相似之处：鬓毛象刺猬皮，眉毛象紫石棱，体态魁伟⑥。潘滔在王敦年少

①② 《人物志·九征》。

③ 《世说新语·容止》刘注引。

④ 《太平御览》卷三六〇引。

⑤ 《世说新语·容止》。

⑥ 《世说新语·容止》。

时便从他目如马蜂、音如豺狼中看出其野心家的本质[①]。王浑的妻子钟夫人在为女儿择婿时，从形体和骨相中，看出此人虽有才干，但寿命不长，故不能嫁女[②]。都是这种方法的具体运用。

另一种方法是通过交谈来认识和评价人物。刘劭认为，依言知人也是人物品藻的重要途径，他说："夫国体之人，兼有三材，故谈不三日，不足以尽之。一以论道德，二以论法制，三以论策术。然后乃竭其所长，而举之不疑[③]。"在玄学兴起，清谈盛行的年代，一个人的言语谈锋就显得更为重要了。一次，王衍问阮修孔子重名教和老庄崇尚自然的思想的异同何在，阮修用三个字回答："将无同。"王衍很喜欢这种玄妙的应对，立刻辟阮修为掾（幕僚）。社会舆论称阮修为"三语掾"[④]。当庾亮问孙齐庄的名字含义，为什么"不慕仲尼而慕庄周时"，孙齐庄答道："圣人生知，故难企慕。"受到庾亮的特别喜爱[⑤]。至于《世说新语·文学》所记吴人张凭访刘惔时，先受冷遇，继以清谈获重誉，不仅使刘惔、王濛等清谈大师震惊，而且连晋简文帝经过亲自谈话后，也称之"勃窣为理窟"，且用为太常博士的故事，尤能说明依言知人，因言获显的情况。

还有一种途径是根据人物行为本身去考察或评价人物。由于汉末以来名实不符、欺世盗名的伪名士大有人在，玄学家们都注意到名实，以名实相符来评价人物。刘劭有感于相人之难，言语形容均有伪似，故提出必检之行为，他说："必待居止然后识之。故居视其所安，达视其所举，富视其所与，穷视其所为，贫视其所取，然后乃能知贤否。此又已试，非始相也[⑥]。"华歆与王朗的名声本来差

① 《世说新语·识鉴》。
② 《世说新语·贤媛》。
③ 《人物志·材理》。
④ 《世说新语·文学》。
⑤ 《世说新语·言语》。
⑥ 《人物志·八观》。

不多，一次他们一同乘船避难，有一人想搭船，华歆面有难色。王朗不加思索地说："还有地方，为什么不行呢？"就带上了这个人。后来强盗追得越来越近，王朗便想以抛弃他人的办法来使船加快速度。华歆却表示，自己开始犹豫，正是为此。现在既然已经带上人家，就不应抛弃人家。于是继续一同逃难。社会上便以此确定二人的优劣①。另如华歆与管宁在锄菜和读书时逢乘轩者的不同表现②，桓温欲诛谢安、王坦之时二人的截然不同神态③，都表现出人们如何根据人物行为本身进行品评。这样的方式所得出的结论，是令人信服的。

不过，魏晋人物品藻活动中人们的最精彩的表现，还是他们把人物品藻由社会的实际政治需要转入一种审美的活动，从而体现鲜明的时代色彩。

汉末以降，社会统治阶级及其集团间力量对比发生变化。中央政府的集权力量大大削弱，曹魏政权在政治、经济上不得不依靠门阀士族的支持。因为分散的、地区性的世族地主庄园经济，是当时社会上举足轻重的力量。因此，魏初推行的九品中正制，很快被门阀世族阶层所把持和垄断。《晋书·刘毅传》所说"上品无寒门，下品无势族"的状况，说明当时大族已经牢牢操纵了人物品评和官吏任用的大权。在这种情况下，九品中正制不过是门阀世族结党营私的美丽装饰和例行程序，而人物品藻也就失去了它对社会政治生活所具有的重大意义。这一变化，迫使人们把对人物品藻的目光由实用功利转向包含在政治品藻中的对人物的个性、智慧、才能的高度重视和观察批评，从而使魏晋两代的人物品藻，更多地带有

---

① 《世说新语·德行》。
② 《世说新语·德行》。
③ 《世说新语·雅量》。

超功利的审美色彩。从郭泰开始，东汉人物品藻已经注意到人的才能与品德，并形成一股追求与众不同的"异操"的时髦潮流[①]。这些本可以直接演变为注重个性的审美品藻，但遗憾的是，这种对才能与异操的追求仍然是为了接受统治者的选择，没有也不可能甩开奴役自己的绳索。而相比之下，魏晋人的人物品藻则显得潇洒和自由，使人们在对自身的审美中得到超脱的愉悦。

1. 个性的才情之美

东汉"清议"前后对人物的品评是重德行的政治性人物品藻，汉末魏初在曹操"唯才是举"原则指导下的九品中正制是重政治之才的人物品藻，正始以后的人物品藻则把与人的主体个性及其相关的情感和才能放在首位，并且十分注意从美的观念出发，对人的个性、情感和才能加以品评。对个性和自我的强调，使人们的人生价值观念发生了根本性的变化[②]。汉代把个性从属以至牺牲于名教的传统观念已经为士人所不齿。王坦之与支遁的关系不好，王攻击支遁只会耍嘴皮子，没有真本事。支遁反驳道："难道穿着布单衣，戴上油腻帽子、夹着一本《左传》，跟在郑玄车后，这才算有本事吗？这种脏灰袋（尘垢囊）我才不希罕呢！"[③] 在儒家一统天下的汉代，无论是道德观念和政治制度，都要求人们服从社会，听任其安排。作为文化士人，就要皓首穷经，不仅学术思想不能有异端奇想，连自己的生命本身，也必须奉献给奴役自己的社会。一代儒学大师郑玄，便是这种人格的规范。然而到了魏晋，追随郑玄的人竟被骂作"尘垢囊"，那么郑玄这种人格规范及其所代表的汉代士人

---

① 汤用彤《读人物志》："后汉书袁奉高不修异操，而致名当世。则知当世修异操以要声誉者多也。"载《汤用彤学术论文集·魏晋玄学论稿》。

② 关于魏晋文人个性，参见本书第六章有关论述。

③ 《世说新语·轻诋》。

的人生价值观念，自然也就完全倒塌，分文不值了。取而代之的，便是充分体现人物个性的才能和情感。《世说新语·品藻》："孙兴公(绰)、许玄度(询)皆一时名流，或重许高情而鄙孙秽行，或爱孙才藻而无取于许。"在东汉品题家看来，孙绰的"秽行"足以构成否定一个人，使之永无出头之日的依据。而在晋人眼中，他的"秽行"，并不影响人们对其"才藻"的欣赏。而许询虽以"高情"被人推重，其实也不乏"才藻"。《世说新语·赏誉》中记述了一个风恬月朗的美好夜晚，许询在晋简文帝府中大逞才学，以清婉之辞，作襟怀之咏，竟使简文帝"尤相咨嗟，不觉造膝，共叉手语，达于将旦。"既而又发出"玄度才情，故未易多有许"的赞叹。可见重"高情"和爱"才藻"，是魏晋人在人物品藻中追求个性的重要表现。汉代礼法统治束缚人的思想和个性，扼杀人的真挚情感，把人变成虚伪矫情的玩偶。魏晋人的"高情"，说明了这种取向的更新。尽管这种才情中也还包含着伦理和道德之情，但主要还是对发自内心的真挚情感的追求。荀粲与妻子感情至深，一次冬天，妻子发烧，荀粲便到院中冻冷自己的身子，回来用身体给妻子降温。妻子死后，荀粲也很快就死了，因此而遭到舆论的讥讽[1]。当时的医学，决不至于没有治疗发烧的办法。荀粲采用这种近于原始的治疗方法，完全是出于对妻子的休戚与共的深挚痴情。从这位为情而死的情种身上，我们似乎看到了李贽追崇的"童心"和杜丽娘为情而死的先兆。晋人认为："情之所钟，正在我辈[2]。"就是不同流俗，尽其所哀，尽其所乐。庾亮死，何扬州临葬云："埋玉树著土中，使人情何能已已[3]！"伤逝中渗透着对美的破灭的哀惋和热爱。桓伊每当听到清歌，便陶醉其中，连叹"奈何"。谢安听说后便评论道："子野(桓伊

---

① 《世说新语·惑溺》。
② 《世说新语·伤逝》。
③ 《世说新语·伤逝》。

字）可谓一往有深情[1]！”王濛登上茅山，大声恸哭道：“琅琊王伯舆（濛字），终当为情死[2]！”则向人们展示了他们的深挚之情。宗白华说：“深于情者，不仅对宇宙人生体会到至深的无名的哀感，扩而充之，可以成为耶稣、释迦的悲天悯人；就是快乐的体验也是深入肺腑，惊心动魄；浅俗薄情的人，不仅不能深哀，且不知所谓真乐[3]。”这话说得畅快，而晋人则是做得畅快：“王右军既去官，与东土人士营山水弋钓之乐。游名山，泛沧海，叹曰：‘我卒当以乐死[4]！’”喜怒哀乐本是人类的专利，但汉代礼法却把它封闭、窒息起来。晋人返朴归真，痛快做人，不啻是对人性异化的反拨，也不枉为人一世。

晋人所崇尚的“才藻”，也包含着曹操所要求的政治之才，但更重要的，却是能够充分表现人的真情实感的文学艺术和日常琐事中所表现出来的种种智慧才能。《世说新语·豪爽》记载：“桓宣武平蜀，集参僚置酒于李势殿。巴蜀缙绅，莫不来萃。桓既素有雄情爽气，加尔日音调英发，叙古今成败由人，存亡系才。其状磊落，一座叹赏。”桓温所谈论的“古今成败由人，存亡系才”的内容，即与政治军事相关，但最后的落点在“人”、“才”二字，本身已经说明对人之才能的注重。况且人们所感兴趣的，主要还在于桓温那磊落之状，雄情爽气，以至使“一座叹赏”。很显然，这里美的取向更胜于实用的政治评论。

2. 玄味的气质之美

由个性、情感、才藻所构成的气质，便是当时人物品藻的重要

---

① 《世说新语·任诞》。
② 《世说新语·任诞》。
③ 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》，上海人民出版社1981年版。
④ 《晋书·王羲之传》。

审美标准。而他们所崇尚的，就是与玄学的人生态度相关的“玄味”的气质①。孙绰曾在为王濛所作诔中说：“余与夫子交非势利，心犹澄水，同此玄味②。”对于“玄味”的含义，孙绰本人有过解释。一次，晋简文帝让他对刘惔、王濛、桓温、谢尚、阮裕、袁乔等大名士进行品藻，然后问他自谓如何，孙绰的回答是，在才能和审时度势方面，自己可能不如那些人，“然以不才，时复托怀玄胜，远咏老庄，萧条高寄，不与时务经怀，自谓此心无所与让也③。”作为一代名流，人们既然能“爱孙才藻而无取于许”，说明孙绰并非没有才能，审时度势在当时又是过时的货色。孙绰放弃人们所推重自己的才能而以“托怀玄胜”自许，说明他对以玄味为基调的人格气质的高度重视，也是这种时代风尚的具体表现。这种人格气质，实质上是老庄所提倡的超功利的审美人生态度的表现，它体现了追求个体精神自由的审美性质。其具体表现，即是魏晋文人在放达和闲逸生活中所表现出来的洒脱飘逸的气韵风度。这是人物品藻中的一条重要审美标准。谢安于风起浪涌、众人噪动时的悠然自得④，在桓温所设鸿门宴上的镇定自若⑤，当得到淝水之战捷报时的不动声色⑥，都表现出这样的玄味气质。

又如王戎对“妙于谈玄”的王衍评论说：“太尉神姿高彻，如瑶林琼树，自然是风尘外物⑦。”对于山涛，王衍认为用不着读老庄的著作，只要听听山涛的吟咏，便会体会到老庄的旨味⑧。裴楷目山

---

① 关于魏晋文人玄学的人生态度，参见本书第四章和第七章的有关论述。
② 《世说新语·轻诋》。
③ 《世说新语·品藻》。
④ 《世说新语·雅量》。
⑤ 《世说新语·雅量》。
⑥ 《世说新语·雅量》。
⑦ 《世说新语·赏誉》。
⑧ 《世说新语·赏誉》。

涛："如登山临下，幽然深远①。"这种"玄味"的人物，在美的自然事物中得到了贴切的比喻，显示出"玄味"之美的人格基础和内在实质的深邃和玄虚。

玄味的气质是一种心灵的美，哲学的美，神韵的美。它是"事外有远致"，不沾滞于物的自由精神。王羲之《兰亭》诗："仰视碧天际，俯瞰渌水滨。寥阒无涯观，寓目理自陈。大哉造化工，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新，"此之谓也。这种自由精神的最终归宿，是超越时空的永恒，即在有限、有形的生命中去追求无限的人格力量。庾道季说："廉颇、蔺相如虽千载上死人，懔懔恒如有生气；曹蜍，李志虽见在，厌厌如九泉下人。人皆如此，便可结绳而治，但恐狐狸猯狢啖尽②。"人称王羲之的书法字势雄逸，如龙跳天门，虎卧凤阙。谢安的风度气质风靡大江南北，都是这种玄味气质的力量。连对女子的品评，也颇受此风波及。《世说新语·贤媛》载："谢遏绝重其姊，张玄常称其妹，欲以敌之。有济尼者并游张谢二家，人问其优劣，答曰：'王夫人神情散朗，故有林下风气；顾家妇清心玉映，自是闺房之秀。'"从字面看，"清心玉映"、"闺房之秀"并没有什么不好，但如果能够领略晋人对玄味气质的追崇，便不难发现，这实际是一种贬意的恭维，无异于人们现在所说的"小家碧玉"。而能与竹林名士等量齐观的谢道韫，才是当时人们所赞美和崇尚的气质标准。"林下风致"作为成语，已是千百年来形容女子脱俗气质的最佳用语。

3. 超人的仪容之美

儒家对仪容的讲究，只局限在正统伦理道德和政治礼法所能

---

① 《世说新语·赏誉》。

② 《世说新语·品藻》。

允许的范围之内，并作为其从属物来予以承认的。反之，则被认为是近淫而大逆不道了。这是儒家美感的伦理性的体现。东汉时期，随着人物品评活动的广泛兴起，讲究容貌是士大夫为得到较高评价的重要手段之一①。在《后汉书》中，有很多关于名士美好容貌的记载。如马融"为人美辞貌，有俊才"，郭泰"身长八尺，容貌魁伟"，荀悦"性沉静，美姿容"，赵壹"体貌魁梧，身长九尺，美须豪眉，望之甚伟"。比起儒家的限制，他们对容貌的讲求已经有了进步。不过他们的目的，也还是为了求名或求仕，也就是为了实用。这在曹操追杀匈奴使的故事中表现得最为明显：

> 魏武将见匈奴使，自以形陋，不足雄远国，使崔季珪代，帝自捉刀立床头。既毕，令间谍问曰："魏王何如？"匈奴使答曰："魏王雅望非常；然床头捉刀人，此乃英雄也。"魏武闻之，追杀此使②。

曹操把容貌看成是国家间政治斗争的手段之一，所以他先以自己容貌不能胜任，使人代替。而这套把戏被看破后，便又杀人灭口。不过在曹操以后，人们对容貌的讲究，已有抛开实用，单纯审美的趋向。著名的玄学大师何晏，非常英俊，皮肤极白，以至魏文帝竟以为他脸上搽了粉。当时正是夏天，便给何晏一碗热汤饼，想让汗水冲掉脸粉。可是吃完后，挥汗如雨，用红色衣袖擦汗，脸色还是那么洁白③。

此风流及晋代，人物品藻则抛开礼法的约束，赋与人的仪容美以独立的意义。荀粲就公然宣称："妇人德不足称，当以色为主。"裴頠也深以为然，说："此乃是兴到之事，非盛德言④。"在晋人看

---

① 日本学者冈崎文夫《魏晋南北朝史》认为盲与貌为当时士大夫邀名的两种手段。

② 《世说新语·容止》。

③ 《世说新语·容止》。

④ 《世说新语·惑溺》。

来，“德”与“容”并非从属，至少是互不相干的并列关系。所以在《世说新语》中以《容止》一门与孔门四科的德行、言语、政事、文学并驾齐驱。彼可言德才，此则专记人物容貌之美。人们赞叹裴楷“如玉山上行，光映照人”，见到卫玠，辄叹：“珠玉在侧，觉我形秽”，视王羲之“飘如游云，矫若惊龙”，叹王恭“濯濯如春月柳”，甚至注意到王衍手臂与其手中所持麈尾的白玉柄“都无分别”①。

人们一旦摆脱礼法道德的束缚，纯然以审美的目光来把玩那些光彩照人的容貌时，便如同发现了珍贵的宝藏，徜徉其中，如痴如醉了。潘岳是个著名的美男子，年轻时他在洛阳马路上行走时，总是被姑娘们手拉手地围在圆心中。左思是个很有才华的文学家，但相貌极丑，看到潘岳的艳遇，非常羡慕，便也象潘岳那样出去溜马路，不想得到的不是姑娘们的青睐，而是她们愤怒而鄙夷的唾沫，只好狼狈逃回②。这里没有男女大防之设，没有虚伪的礼仪，也没有淫邪之念——只有审美的愉悦。连对左思的惩罚，也是这种爱美之心的转移。以至于那位被目为“珠玉”的卫玠，终于忍受不了那群潮水般涌来，竞相希望早些见到自己姿容的疯狂女子们长时间的观赏，竟被看杀而死③。他的死，是美的价值实现后的代价。

在当时，一副美好的仪容，尽管本人在主观上不想让它发挥什么作用，但它却足以使其身价倍增，令人望而畏却三分。庾统与诸弟入吴后，想到一个亭中过夜留宿。弟弟们先到亭中，见一些无名之辈挤满了屋子，没有躲避的意思，只好返回。庾统说：“让我来试试吧。”便拄着拐杖，领着一个孩子，刚进门，那些人看到庾统的神

---

① 均见《世说新语·容止》。

② 《世说新语·容止》。

③ 《世说新语·容止》。

俊姿容，便立即四散而去①。又如当苏峻作乱时，朝廷一片混乱。温峤和庾亮一起投奔陶侃求救。但陶侃认为苏峻作乱的原因，是庾氏兄弟支持怂恿的结果，就是杀了庾家兄弟，也不足以谢天下。当时庾亮正在温峤船后，听到这个消息后，惶恐无计。过了几天，温峤劝庾亮去见陶侃，庾亮犹豫不决。温峤说："放心吧！陶侃那家伙我知道，你只管去见他，肯定没事儿！"当陶侃见到庾亮的风姿神貌后，立刻改变了看法，竟整天陪着庾亮喝酒吃饭，谈笑风生，爱不忍释②。在这个故事中，政治上的敌对情绪，竟被对手的美好容貌所融化，这在任何国家的任何时候，都是难以想象的。美好的仪容不仅令人企羡，甚至具有征服恶心的力量。当桓温妻子得知丈夫取李势女为妾，另房专宠后，拔刃前往欲杀之。但见到李氏"在窗梳头，姿貌端丽，徐徐结发，敛手向主，神色闲正，辞甚凄惋"后，桓妻竟"于是掷刀，前抱之曰：'阿子，我见汝亦怜，何况老奴！'遂善之③。"美容征服了女人的痼疾——妒忌。这些都足以说明，晋人对容貌美的追求，已经到了唯美主义的程度。美的价值胜过一切，一切都要服从于美——这就是他们对容貌和其它之美的坚定信念。

从魏晋文人在人物品藻中的所作所为可以发现，魏晋人物品藻是历史上人类对自身的一次比较充分和彻底的认识、分析和反省，也是一次抛开封建社会桎梏的自由行为。它在这些方面所产生和将要产生的影响，是无论怎样估计都不会过分的。东汉的人物品藻本来已经在与宦官的斗争中发挥了重大作用，并在求名与修异操的行为中已经隐含着个性与自由的因素，但因为他们没有

① 《世说新语·容止》。
② 《世说新语·容止》。
③ 《世说新语·贤媛》篇"桓宣武平蜀"条刘注引《妒记》。

最终摆脱社会功利的诱惑，才使这种很有希望的努力半途而废。当然，门阀大族的经济、政治实力由东汉的形成到魏晋的强盛，也是这种对比的内在决定因素，从这里也可以看到，在封建社会中，没有经济、政治上的实力，没有与封建统治者的控制的彻底决裂，就没有封建社会知识分子真正的自我意识和精神自由。

除此之外，魏晋人物品藻注重对人的审美评价，这对中国历史上的审美观念和审美鉴赏所产生的刺激和影响，也是至关重要的。宗白华先生说："中国美学竟是出发于'人物品藻'之美学。美的概念、范畴、形容词，发源于人格美的评赏①。"这虽然为人物品藻的始作俑者所始料未及，但它在中国美学史上的重要作用，却足以使他们暗自庆幸②。

---

① 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》。

② 参见李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷。

四、士人言行与魏晋玄学

提起哲学，人们总把它和抽象、深奥甚至枯燥联系在一起。尽管人们也受过哲学与社会生活密不可分的宣传许诺，但在义理精深的哲学教科书和谨严无疏的哲学史面前，想详细地了解哲学与社会生活究竟有何关系的人，未免也要望而生畏了。这似乎应该给人们带来一点启示：要了解一个时代的哲学及其与时代文化的关系，只看哲学教科书和哲学史是不够的，只有通过包括人的社会生活行为在内的反映时代哲学氛围的感性材料，才能达到对时代哲学的立体把握。对于魏晋玄学这一形而上学之学来说，这样的感性材料也许尤为重要——不了解魏晋文人社会生活与魏晋玄学的关系，就不会真正了解魏晋玄学。

（一）玄学的产生及其历史评价

在进入正题之前，有必要先对玄学的产生及其遭遇，有一个大致的了解。

持续四百年的大汉帝国的崩溃，使中国社会发生了一系列深

刻的变化。先是宦官与外戚的矛盾，使统治阶级内部趋于瓦解。各路军阀见有机可乘，也都纷纷树起大旗，以求一逞。战乱使百姓不堪忍受，遂亦揭竿而起。于是，人民流离失所，朝不保夕。“千里无鸡鸣”，“白骨蔽平原”。由此而产生的一系列变化，便是魏晋社会文化赖以生存的土壤。

人民为了生存，只能寻求政治上和经济上的保护。而世家大族为了保护和发展自己的势力，他们一方面筑起坞垒堡壁，聚族自保，举宗避难，一方面又大批接纳了请求庇护的广大农民，使他们成为世家大族的部曲和佃客。他们因得到世族的庇护而重新与土地结合，从而有力地促进了庄园经济的发展。这种庄园经济不但不因为汉帝国的崩溃而受到影响，反而在战乱中迅速发展起来，成为一个个经济和政治上的实体，成为封建中央集权国家必须依靠的力量。这样的经济政治结构是玄学产生的阶级和社会基础，只有世家大族才有条件从事这种高雅而富于理性色彩的活动。当时的玄学大师无不出身这样的世族。如何晏为东汉大将军何进之子，其母改嫁曹操，被曹操收为养子。王弼系王粲侄孙，祖辈曾为汉三公。晋代的王、谢、顾、陆、朱、张等，都是玄学舞台上的重要角色。

从董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的方针后，儒家学说成了汉代帝国的统治思想。这个学说的理论基础，是儒家的政治伦理学说与阴阳五行学说糅和而成，企图包罗万象的宇宙系统论。与之相辅，是对儒家经典进行烦琐考证和牵强解释的“经学”。尽管这些东西是中国古代文化的重要组成部分，并作为民族精神的组成部分深入人的意识之中，但在汉末天下大乱的局势下，这些堂而皇之的理论学说立即显得那么苍白无力和虚假做作，而成为人们嘲弄和揶揄的对象。因为它对社会的解释，已经为动乱的现实彻底粉碎，而现实带给人们的灾难，又使人本能地厌倦儒家对人的行为的规范和要求。

旧的宇宙梦幻破灭了,那么什么是构成世界的本体呢?人不应象儒家设计的那样循规蹈矩,安于天命,那么怎样才能实现自己的人生价值呢?这些问题,自然地成为当时人们,尤其是那些世家大族的贤哲们迫切思考的主要问题。因为他们既能亲眼见到惨痛的现实,从而产生对人生价值的痛苦的感伤和思索,又能因为庄园经济的发展,获得相对自由的活动余地,而而没有完全堕入悲观主义,放弃对人生的执着和爱恋。而党锢之祸——清议活动的失败,意味着封建士人在政治上直接与封建政权对抗的方式是行不通的。于是,他们对社会的关心,也只能以谈玄这种温和的方式出现。所有这些,便是玄学产生的前提与玄学家们要考虑的主要问题。而它的思想基础便是以老庄为代表的道家思想。"这是由于道家思想对人世黑暗和人生痛苦的愤激批判,以及对超越这种黑暗和痛苦的个体自由(尽管是单纯精神上的自由)的追求,刚好符合亲身经历并体验到儒家思想的虚幻和破灭的门阀世族的心理①。"他们从"名教"的束缚中解脱出来,有了一定的人生自由时,愈是感到人生的无常,也就愈想抓住或延长这短暂的人生②。道家的"养生"、"全身",重"情"之说便派上了用场。他们以庄解儒,把儒家思想纳入玄学的体系。汉末以来的政治性人物品评,至此实现了两种分化:对人物转而进行审美性的品评,从而产生魏晋的人物品藻;对人生价值进行哲学的思考,从而产生了玄学。近代章太炎谈到玄学的产生时说:"会去易代兴废之间,高朗而不降志者,皆阳狂远人。礼法侵微,则持论又变其始。嵇康、阮籍之伦,极于非尧、舜,薄汤、武,载其厌世,至导引术神仙,而皆崇法老庄,玄言自此作矣②。"

---

① 李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷[illegible]

② 参见王瑶《中古文学论集·文人与药》,上海古籍出版社1982年版。

③ 章太炎《馗书·学变》。

在明代以前，人们对玄学的评价基本持否定意见。这些意见可概括为以下三点：第一，以裴頠和范宁为代表，以儒学礼教反对玄学。裴頠"深患时俗放荡，不尊儒术，……乃著《崇有》之论，以释其蔽[①]。"范宁则认为玄学的开山大师何晏和王弼"罪过桀纣"[②]。这种看法以儒家正统自居，视它说为异端，看不到玄学追求个体自由，冲破儒学束缚的意义；第二，以颜之推为代表，说玄学家光说不做，不涉世务，空谈误国。他攻击玄学家不知庄稼何月播种，何月收获，"治官则不了，营家则不办"[③]。这种意见抹煞了哲学理论思维的特有作用以及它与实际事务间的区别，是阻碍中国哲学理论思辩发展的偏见，也是长期以来对玄学占统治地位的看法；第三，以葛洪为代表，指责玄学家个人生活放荡，丑恶不堪。请看他为玄学家所做的画像："蓬发乱鬓，横挟不带，或亵衣以接人，或裸袒以箕踞[④]。"其实，个人生活并不能取代一个学派整体的理论贡献，况且如从反抗礼教束缚的角度看，这些狂放行为也未尝没有严肃的意义。这些否定性意见的共同弱点，是离开玄学的具体内容，以外在的规范要求来加以否定。换句话说，他们很少指出玄学理论本身错在哪里，而是气急败坏地指责玄学和玄学家离开了他们树立的偶像和正统规范，便一错而百错了。这样也就只能使他们的指责流于缺少理性分析的攻讦。只要离开他们的价值标准，这些责备的说服力就会大大降低。

肯定玄学的意见自明代杨慎始，尤以清代朱彝尊、钱大昕、章炳麟、刘师培的意见较有见地。朱、钱二人充分肯定玄学对阐发《易》理，加强逻辑思维能力的贡献。朱彝尊认为："汉儒言《易》，或

---

① 《晋书·裴頠传》。

② 《晋书·范宁传》。

③ 《颜氏家训·涉务》。

④ 《抱朴子·疾谬》。

流入阴阳灾异之说，弼始畅其义理[①]"。钱大昕也认为，如果以狂放的举止来指责阮籍、嵇康还情有可原，而对何晏、王弼来说就有些过分了。因为他们不仅没有什么狂放之举，而且其理论贡献，"魏晋说经之家，未能或之先也"，况且何、王崇尚老庄"于儒乎何损？"[②]章炳麟经过对汉魏晋唐五朝的比较，批驳了前人对魏晋玄风的指责，认为清谈玄学是六朝的专有之长，值得重视[③]。刘师培则更为明快地指出："两晋六朝之学，不滞于拘墟，宅心高远，崇尚自然，独标远致，学贵自得。……故一时学士大夫，其自视既高，超然有出尘之想，不为浮荣所束，不为尘网所撄，由放旷而为高尚，由厌世而为乐天。……虽曰无益于治国，然学风之善犹有数端，何则？以高隐为贵，则躁进之风衰；以相忘为高，则猜忌之心泯；以清言相尚，则尘俗之念不生；以游览歌咏相矜，则贪残之风自革。故托身虽鄙，立志则高。被以一言，则魏晋六朝之学不域于卑近者也，魏晋六朝之臣不染于污时者也[④]。"他充分看到了玄学崇尚自然的学旨和超脱的人生价值观念。在现代学者中，对玄学给予彻底肯定的是鲁迅和宗白华。鲁迅充分肯定玄学反对儒家传统的贡献，高度评价玄学家嵇康等人[⑤]。宗白华则热情赞美玄学思想解放、个性自由的意义："汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦痛的时代，然而却是精神史上极自由、极解放，最富于智慧、最浓于热情的一个时代。……只有这几百年间是精神上的大解放、人格上思想上的大自由。……使我们联想到西欧十六世纪的'文艺复兴'。这是强烈、矛盾、热情、浓于生命彩色的一个时代[⑥]。"从哲学史上

① 朱彝尊《王弼论》。
② 钱大昕《何晏论》。
③ 章炳麟《五朝学》，载《章氏丛书·文录》。
④ 刘师培《左盦外集》卷九。
⑤ 参见鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，载《而已集》。
⑥ 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》。

看，玄学具有较为深刻的哲学义理和较强的思辨色彩，其人格本体论取代了汉代的谶纬神学和烦琐经学，排除了粗陋的神学目的论，在哲学史上具有划时代的意义。而其对儒学的冲击，崇尚自然，不拘名教，尊重个性，又是思想史上思想解放的先声。对于中国以后文化的各个方面，玄学都具有不可低估的影响作用。

（二）历历在目的思辨精神

既然是时代哲学，玄学就必然在人们的言行中留下种种痕迹。这些痕迹又可以从纵横两个方面来加以考察，从纵的方面看，从士人的言行中，我们可以清晰地把握清谈玄学的阶段特征；从横的方面看，又可以在士人的言行中发现它与玄学基本问题的密切关系。从这纵横两个方面所得到的对玄学的印象，决不亚于教科书中的给予。

玄学本身是一种哲学探讨，但在玄学家看来，这种探讨既不是官方的指定，也不像经学那样枯燥无味，而是发自内心的生活需求和精神乐趣。这种高尚的情操来源于追求真理的纯真愿望和士人理智的良心。他们主观上并非以此作为进身作官的阶梯（当然不排除这种可能），也不是出于养家糊口的生计需求，只是想以此与上帝对话，与宇宙同在，在这场哲理的探讨中求得永恒的超越。当何晏的《老子》注释脱稿以后，找到王弼，想征求一下意见。正巧王弼也完成了同样的工作，见到王注的精密和新奇，何晏佩服得五体投地，说："像这样的人，可以与他谈论天人之际[①]！"他们精神追求的最终目标，就是"论天人之际"。为此，玄学家们竞相在探讨中完

① 《世说新语·文学》。

善自己的人格，以理性的思辨追求，作为人生美好人格的向往，从而体现出在告别德行和政治之才的标准后对个性才情的高度重视。于是，清谈不仅是世家大族的名士们必备的文化教养，而且也成为一种具有审美性质的文化娱乐活动：

诸名士共至洛水戏，还，乐令问王夷甫曰："今日戏乐乎？"王曰："裴仆射善谈名理，混混有雅致；张茂先论史汉，靡靡可听；我与王安丰说延陵子房，亦超超玄箸。"①

很显然，他们清谈玄学活动便是"戏"的基本内容。在这样的文化氛围中，人们经过探讨不断充实自己，向真理靠近，充分显示了智慧思辨的光辉。而在玄学发展的各个阶段，其思辨智慧的显示，又呈现出不同的色彩。在魏晋文人的言行中，各个阶段的清谈形式均可得到感性的说明。

1．"正始之音"——"谈中之理"

正始是玄学的草创时期，它对玄学的产生和发展具有开风气之先的作用。它不仅作为一代学术空气给后人留下深刻印象，而且其代表人物的清谈风采，也在后人心目中带有极大的偶象性。晋代王敦曾对谢鲲说："昔王辅嗣（弼）吐金声于中朝，此子（卫玠）复玉振于江表②。"对晋代郭象研究老庄的成就，"时人以为王弼之亚"③。南齐时王僧虔在诫子书中说："汝未知辅嗣何所道，平叔何所说，……而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事④。"卫瓘见到乐广，也慨叹道："昔何平叔（晏）诸人设，常谓清言尽矣，今复闻之于君⑤。"对此，清代顾炎武曾说：

---

① 《世说新语·文学》。
② 《晋书·卫玠传》。
③ 《晋书·庾敳传》。
④ 《南齐书·王僧虔传》。
⑤ 《世说新语·赏誉》。

> 正始时名士风流，盛于洛下。乃其弃经典而尚老庄，蔑礼法而崇放达，视其主之颠危，若路人然，即此诸贤之倡也。自此以后，竞相祖述。如《晋书》言："王敦见卫玠，谓长史谢鲲曰：'不意永嘉之末，复闻正始之音！'"沙门支遁，以清谈著名于时，莫不崇敬，以为造微之功，是参诸正始。《宋书》言："羊玄保二子，太祖赐名，曰咸曰粲，谓玄保曰：'欲令卿二子有林下正始余风。'"王微与何偃书曰："卿少陶玄风，淹雅修畅，自是正始中人。"《南齐书》言："袁粲言于帝曰：'臣观张绪有正始遗风。'"《南史》言："何尚之谓王球，正始之风尚在。"①

在这些记载和评论中，可以看出正始之音及其代表人物何晏和王弼在后人心目中的地位。那末"正始之音"的谈法究竟如何，却只有在玄学家清谈活动的记载中才能得其端倪。我们先来领略一下何晏和王弼这两位开山大师之间的对抗表演：

> 何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰："此理仆以为极，可得复难不？"弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。②

这里可以看出清谈论辩的形式，有主客之分，主方先提出某个论点，客方对此发难，称为"难"。双方辩论一个回合，称为"一番"，或称"一交"。一番下来，胜者为胜，败者为"屈"。在场的还有诘辩的评判名士和若干听众，评判胜败的标准是谁能在道理上击败对方，使其理屈词穷，无言以对。这正是"正始之音"的要旨，即追求"谈中之理"，在论辩中求胜不服输。这种风气到东晋时仍有人模仿追求，殷浩在庾亮手下做长史时，一次下都建康。王导为

---

① 《日知录》卷十三"正始"条。

② 《世说新语·文学》。

他举行了一次聚会，桓温、王濛、王述、谢尚等都在坐。王导起身解帐，带着麈尾，对殷浩说："身今日当与君共谈析理。"话匣子一打开，两人竟一发不可收，一直到三更天。两人你来我往，十分惬意。之后，王导叹道："向来语乃竟未知理源所归。至于辞喻不相负，正始之音，正当尔耳。"第二天一早，桓温对别人说："昨夜听殷、王清言，甚佳，仁祖(谢尚)亦不寂寞，我亦时复造心；顾看两王掾，辄翣如生母狗馨[1]。"王导的一句"辞喻不相负，"正点到了正始之音的肯綮。有人又把这种形式称为"理赌"[2]。它实际是一种智慧和精神的竞赛，有如今天的知识竞赛和演讲对抗赛。它使人们徜徉在理性的探索中，大有"为伊消得人憔悴"的执着精神。前面所言乐广有何晏之绪，卫玠有王弼之音，而这二人正是从实质上继承了正始之音的执着精神。卫玠少年时，曾问乐广梦是什么，乐广回答是想。卫玠说："神形并没有相接，怎么会是想呢？"乐广说："这是有原因的。为什么没有梦见过乘车入鼠穴，捣齑吃铁杵，就是既没想过，也没有原因的缘故。"于是卫玠就开始整天琢磨梦的原因，以致成病。乐广听说后，就前去为他剖析，卫玠不仅思想顿开茅塞，病也好了。乐广感叹地说："这孩子本来就没有什么要紧的病[3]。"这话说得中肯，卫玠本来就没病，其病因在于思理，而理畅后也就自然病愈了。这正是正始之音理性思辨精神影响的结果。在何晏、王弼的清言中，我们已经可见，他们对"理"是何等崇尚。清谈中每一个胜利，都是"理"的胜利，而不是人的胜利。所以尽管何晏位居吏部尚书，但却要服从乳臭未尽的王弼的"理"，真有点儿在真理面前人人平等了。正始时期的玄谈之风，大抵追寻此风。如傅嘏好谈虚胜，荀粲则崇尚玄远。两人在一起谈话时因各有真知

① 《世说新语・文学》。

② 参见侯外庐等《中国思想通史》第三卷。人民出版社 1957年版。

③ 《世说新语・文学》。

灼见之理而不分上下。裴徽则把双方的理加以勾通，所以能"两情皆得，彼此俱畅"①。这种尊重真理，为理不顾一切的精神，为后人引而不废。一次，东晋孙盛和殷浩两人清谈，很长时间也不分胜负。以致仆人将午饭加热了四次，他们还是顾不上吃。两人互不相让，奋甩麈尾，麈尾毛落满了饭桌上的饭菜，而二人的理均未使对方服气。最后殷浩指着孙盛的鼻子说："你别作强口马，我将穿你的鼻子（驾驭你）。"孙盛回答："你没看到把鼻子挣豁了的牛吗？我要穿透你的脸颊②。"又比如《庄子·逍遥游》，一直是清谈的难点之一。庄子的原意是说大鹏和尺鷃都没有真正地达到逍遥。郭象注《庄子》认为各安其分就是逍遥，大鹏和尺鷃虽然大小悬殊，但都满足了自己的需要，所以都逍遥了。当时的玄学家们差不多都在这种解释中打转转。支遁一次在白马寺与冯怀等人的清谈中突破了旧说，支遁认为，如果以适合自己的性分为逍遥，那么象桀、纣这样本性残暴的君主干坏事，也是适合其本性，不也成了逍遥了吗？于是，支遁提出标新立异的新逍遥论，大意是：逍遥就是不受条件的限制而能自我满足，尺鷃和大鹏都没有真正逍遥，因为他们都有待于条件（翅膀）。真正的逍遥者应是佛教中的圣人。从此，支遁的这番见解便成了《逍遥游》的流行观点③。从孙、殷二人废寝忘食和不见输赢不肯罢休的积极热情中，我们可以看到正始之音辞喻不相负精神的余绪；而支遁新逍遥论的风行，则体现了对真理的崇敬和公正。

2. 永嘉玄谈——"理中之谈"

随着永嘉前后审美性人物品藻对汉末政治性人物品藻的取

---

① 《世说新语·文学》。
② 《世说新语·文学》。
③ 《世说新语·文学》。

代，人们对社会事物的看法，较多地蒙上了审美的色彩。在清谈玄学的活动中，人们的价值取向，“谈中之理”开始过渡成为“理中之谈”，也就是在对理论问题的探讨中，更多地从主客双方清谈的姿态和措辞的华美上增加注意力，并把它作为审美的对象而加以欣赏。在前面举过殷浩与王导的论辩故事中，殷王二人仍以辞喻输赢为重，但旁观者所感兴趣的，似乎并不在此，而是从中受到辞彩感染的愉悦，所以才能纷纷如痴如醉。又如：

> 支道林、许、谢盛德共集王家，谢顾谓诸人：“今日可谓彦会。时既不可留，此集固亦难常，当共言咏，以写其怀。”许便问主人：“有《庄子》不？”正得《渔父》一篇。谢看题，便各使四坐通。支道林先通，作七百许语，叙致精丽，才藻奇拔，众咸称善。于是四坐各言怀毕，谢问曰：“卿等尽不？”皆曰：“今日之言，少不自竭。”谢后粗难，因自叙其意，作万余语，才峰透逸，既自难干，加意气拟托，萧然自得，四坐莫不厌心。支谓谢曰：“君一往奔诣，故复自佳耳。”①

这里已经看不到人们为理的输赢而抓耳挠腮的劲头儿，他们所崇尚的，是“叙致”是否“精丽”，“才藻”是否“奇拔”，“才峰”是否“透逸”，有没有能使四坐厌心的一往奔诣的才气，一句话，“理”已为谈中之才所取代。当王羲之刚到会稽作官时，支遁也在那里，孙绰对王羲之说：“支遁对玄学有自己的见解，是个很有思想的人，你是否见他一下？”王羲之自恃才气，不把支遁放在眼里。后来有一次孙绰带着支遁到王羲之府上，王甚至不与支遁搭话。当支遁准备返回时，正巧王羲之也要外出，车已备好。支遁说：“请您稍等一会儿，我跟您少说几句。”于是就把他拿手的《庄子·逍遥游》新解，以新奇的才藻加以表述，竟使王羲之感到花灿映发，风采夺人，“遂披襟解

① 《世说新语·文学》。

带，留连不能已"[1]。支遁的标新立异之理未能使王羲之在意，而表述这种理义的才藻却征服了这位书圣，这种前倨后恭的变化，正是理不胜人才胜人的典型说明。又如：

支道林、许掾诸人共在会稽王斋头，支为法师，许为都讲。支通一义，四坐莫不厌心；许送一难，众人莫不抃舞。但共嗟咏二家之美，不辩其理之所在。[2]

这里"美"对"理"的取代，正是永嘉前后清谈"理中之谈"的特点。更为明白的是许询对王修的理胜，并不为人看重。许询年轻时，人们把他与王修相提并论，许询心中不忿。一次，很多名士都在会稽西寺清谈。当许询得知王修也在场时，认为这是一争高下的好机会，便跑到那里与王修一决雌雄。结果把王修驳得大败，接着许询又反过来用王修之理，让王修用自己的胜理再谈，王修又是大败。这时，许询得意洋洋地对支遁说："我这番语言功夫怎么样？"不想支遁却冷淡地说："君语佳则佳矣，何至相苦邪？岂是求理中之谈哉？[3]"支遁所批评的，正是许询对自己恪守"谈中之理"的自鸣得意，责备他没有赶上"理中之谈"的新潮流。说明这时的清谈既要有敏捷的才思，精密的论证，又要有简洁优美的词藻，从而引起人们的审美感受。

3. 东晋清谈——"谈中之谈"

"正始之音"注重理之胜负，永嘉前后注重理中言谈之美，东晋后期清谈则于理而不顾，为谈而谈，即为"谈中之谈"。因为永嘉前后的清谈高潮过后，东晋王朝的各种矛盾开始明显暴露出来。除了过去遗留的问题外，吴姓与侨姓的矛盾，东晋朝廷与西北少数民

---

① 《世说新语·文学》。
② 《世说新语·文学》。
③ 《世说新语·文学》。

族的矛盾等日益尖锐。门阀世族逐渐丧失责任感和使命感，耽于享乐，日趋腐朽无能。玄学的清谈也日益失去其思想的深度和精神上的慰藉力量，加上佛学的渗透，终于走上空幻的道路。这时多为嘲戏之谈，除少数内容稍有幽默感之外，多数内容既无理性之锋，又无语言之美，全然为浅薄无聊之属。葛洪论之说："嘲戏之谈，或上及祖考，或下逮妇女，往者务其必深焉，报者恐其不重焉，唱之者不虑见答之后患，和之者耻于言轻之不塞，……利口者扶强而党势，辩给者借鍒以刺瞂，以不应者为拙劣，以先止者为负败[①]。"其中有些是概念和文字的游戏，一次桓玄与道曜谈论《老子》，当时王桢之也在坐，他字思道，官主簿。桓玄就对他说："王主簿可顾名思义。"意思是要他以其"思道"之字，去思《老子》"明道"之义。王桢之听后心领神会，没有回答，却会心大笑。桓玄看出对方明白了自己的意思，便夸奖道："王思道能作大家儿笑[②]！"这类内容，尽管已经不是理性的思辨，还尚能表现出一定的文化修养和智慧精神的结合。与此相类，有些故事借一定的话题，取古人前人语言中谐音之语，迅速应对，以防先止为负。王徽之在桓冲手下作骑兵参军时，一次桓冲问他："卿何署？"王回答："不知何署，时见牵马来，似是马曹。"桓又问："官有几马？"答道："不问马，何由知其数？"又问："马比死多少？"答道："未知生，焉知死[③]？"王徽之的第一句回答，还没有离开话题，也没有什么出处。后两句主要是借用《论语》里与所问语相关的语言，及时应对，虽与话题无关，却表现其反应敏捷和修养之深。

这种语言游戏的末流，则是在相互之间的嘲弄和人身攻击中，

---

① 《抱朴子·疾谬》。
② 《世说新语·排调》。
③ 《世说新语·简傲》。

以能占便宜者为胜。一次晋简文帝同时邀请王坦之和范启前往，范年长而职位小，王年小而职位大，二人便争先恐后地往前挤，最后范启把王坦之甩在后面。王坦之便在后面说："簸之扬之，糠秕在前。"范启也不甘示弱地回敬："淘之汰之，沙砾在后①。"这虽然表现了晋人的直率性格，而格调却不免无聊。有的甚至以人的生理缺陷相互开心取乐，如：

张吴兴年八岁，亏齿，先达知其不常，故戏之曰："君口中何为开狗窦？"张应声答曰："正使君辈从此中出入。"②

与此相类的是，殷浩因眇一目，清谈中便被人讥为"盲人骑瞎马，夜半临深池"③。还有些则以别人或其家族的名讳来取乐。一次庾翼去拜访孙盛，正逢孙盛外出，见到孙盛的儿子齐庄在外边玩耍，样子很精明，就逗他说："孙安国（孙盛字）何在？"齐庄马上答道："庾稚恭（庾翼字）家。"庾翼大笑说："诸孙大盛，有儿如此。"又答道："未若诸庾之翼翼。"对庾翼话中以犯"孙盛"二字讳来挑衅，马上以其人之道加倍还击，所以回来后还得意地对人说："我故胜，得重唤奴父名④。"这些庸俗无聊的论辩看来似乎也表现了人的聪慧和机智，但从历史的高度来审视，它恰恰是智慧和理性的贫乏。因为令人悲哀的是，人的智慧已经不是释放到理性和审美的领域，而只能蜕变成庸俗的语言之赌了。它使人发现，玄学自社会变革起，进而探讨宇宙间人格乃为本体，终于流为无聊嘲戏，说明玄学所空幻的人格本体终于解体了。

---

① 《世说新语·排调》。
② 《世说新语·排调》。
③ 《世说新语·排调》。
④ 《世说新语·排调》。

（三）从士人言行看若干玄学基本问题

作为时代哲学，玄学的主要内容记录在玄学家们的各种论著中。但玄学家们自身的言行，却是他们自己所关心和探讨的若干玄学问题的折光反映。在这些故事中，不仅可以把玩出文学的趣味，也是认识玄学及其基本问题的极佳媒介和形象教材。

1．才性问题

才性问题是玄学的重要命题，也是魏晋时期社会政治矛盾在理论领域的反映形式之一。汉代人注重政治伦理学说，当时人们所理解的“性”，就是儒家伦理道德规范的“德行”。所以在察举和征辟工作中，德行被放在首位，而“才”却在从属地位。汉末时朝廷阉宦势力的代表曹操，与士大夫阶层展开激烈的政治斗争。曹操十分清楚，自己及其集团的名声，与儒家所说的“性”是格格不入的，在这一方面自己无法与士大夫阶层匹敌。要想击败对方，首先要摧毁对方否定自己的道德标准。而在天下大乱的局面下，有德无才倒不如有才无德有实际作用。于是，为了推翻对方的标准，争取更多的力量，曹操提出了著名的“唯才是举”的政策①。他明确地号召：“或堪为将守，负污辱之名，见笑之行；或不仁不孝，而有治国用兵之术，其各举所知，勿有所遗②。”刘劭在《人物志》一书中又将这一思想加以详细阐述。这样一来，就出现了两个行为标准，是追求德行，还是表现才能。为了不致使人们在行动上无所适从，人

---

① 参见陈寅恪《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》，载《金明馆丛稿初编》。

② 《三国志·魏·武帝纪》裴注引《魏书》。

们便开始了“才”与“性”关系，即“才性四本”的讨论。

> 钟会撰《四本论》始毕，甚欲使嵇公一见，置怀中，既定，畏其难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。(刘孝标注引《魏志》："会论才性同异，传于世。"《四本》者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。)①

魏晋本是谈风大盛，尊重思辨的时代，但钟会何以如此惧怕嵇康？这里面有着深刻的政治背景，因为才性问题的讨论，自始至终都是伴随着各派政治力量之间的愿望要求和明争暗斗来进行的。钟会的举动，不仅是对自己著作观点的不敢自信，而且他很清楚自己是嵇康政治上的对立面，因面为对方所讨厌。他第一次拜访嵇康时，正在打铁的嵇康旁若无人，照打不误。当钟会自觉无趣，准备离开时，嵇康才不紧不慢地说了句："何所闻面来，何所见而去？"钟应道："闻所闻而来，见所见而去②。"这样的冷遇当然不会没有利害原因。因为他们各自属于不同的政治集团，嵇康本人是曹操的曾孙女婿③，属于曹党。钟会则是司马氏政权的红人，被司马景王称为王佐之才④。这两个政治营垒，决定了才性问题的不同观点。在讨论四本的各方中，傅嘏和钟会同属司马党，他们一个主同，一个主合，实际是一派的。那两个主离主异的李丰和王广，在政治上属于左右观望的骑墙派，对才性问题的看法，也是或云依违两可，或曰依违两不可⑤。真正与司马党才性论对立的，是曹党的何晏、嵇康等人。何晏自小就得到曹操的宠爱，视如己出⑥，自然在感情上不

① 《世说新语·文学》。
② 《世说新语·简傲》。
③ 见《三国志·魏·沛穆王林传》裴注引《嵇氏谱》。
④ 见《三国志·魏·钟会传》。
⑤ 参见侯外庐等主编《中国思想通史》第三卷。
⑥ 见《世说新语·夙惠》。

能接受司马氏的统治,他们同司马党人总是视同水火。据《世说新语·识鉴》记载,何晏、邓飏、夏侯玄等人都想与傅嘏相交,一直没得到同意。众人就请荀粲出面说合,荀对傅说:"夏侯太初(玄)一时之杰士,虚心于子,而卿意怀不可交,合则好成,不合则致隙。二贤若穆,则国之休。此蔺相如所以下廉颇也。"傅嘏说:"夏侯太初志大心劳,能合虚誉,诚所谓利口覆国之人。何晏、邓飏有为而躁,博而寡要,外好利而内无关籥,贵同恶异,多言而妒前,多言多衅,妒前无亲。以吾观之,此三贤者皆败德之人耳,远之犹恐罹祸,况可亲之邪?"政治上的分歧,是傅嘏否定何晏等人的前提。他对夏侯玄"志大心劳,能合虚誉"的批评,实际是说夏缺乏才能,结合语末对三人"败德"的抨击,说明了他对才性合同的看法,而钟会的观点也和傅嘏大同小异。

何晏、王弼、嵇康等人生逢司马氏势焰灼天之时,曹操所号召的才能,已经不能使他们夺回失去的天堂。如同正始时起人物品藻开始由实用转向审美一样,玄学也不再考虑它与社会功用的关系,而是超然地探索它永恒的意蕴。何王一派是主性论者.不过,他们所说的"性",已经不是儒家的道德伦理规范,而是人之所以成为人的内在根据。何晏认为:"性者,人之所受以生也①。"他们所要说明的,就是这种自然之性是否合理。何晏说:"凡人任情,喜怒违理;颜渊任道,怒不过分。迁者,移也。怒当其理,不移易也②。"王弼认为,圣人能"以情从理"③,还说:"不为乾元,何能通物之始?不性其情,何能久行其正④。"这里的"理",都是指的"性"。于是,"人性"与"天理"就取得了沟通,而理又是事物存在的根据(即本体),所以

---

① 何晏《论语集解》"夫子之言性"句注。

② 何晏《论语集解》卷三。

③ 王弼、荀融《难弼大衍义》。

④ 王弼《周易·乾卦·文言注》。

何王等人就把才性问题提高到玄学本体的讨论，即把人性看成是宇宙的本体①。这才是玄学家对才性问题讨论的真正杰出贡献。此后，嵇康以“本之自然之性”为“人之真性”，向秀谓“人之性”为“天理自然”，郭象认为“物各有性，性各有极”，“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加”等都是何王思想的继承和发挥。

从此以后，才性问题便作为深奥的理论问题而成为晋人清谈的重要内容。王僧虔《诫子书》说：“才性四本，声无哀乐，皆言家口实。”著名的清谈大师殷浩“精覈玄论，人谓莫不研究”，但他自己却遗憾短于四本论，“使我解四本，谈不翅(啻)尔②。”经过他的精心钻研，四本论终于成为他清谈的长项。《世说新语·文学》载：“殷中军虽思虑通长，然于才性偏精，忽言及《四本》，便若汤池铁城，无可攻之势。”就连清谈大师支遁在这一问题上也要甘拜下风。一次，支遁和殷浩都在晋简文帝那里，简文帝请他们二人相谈，并警告支遁才性问题是殷浩的看家本事，最好避开这个话题，所以支遁开始时便远离此题。可是几番之后，便不由自主地落入殷浩的才性论。简文帝拍着支遁的肩膀说：“此自是其胜场，安可争锋②！”这里可以看出，才性问题终于从魏晋政治集团之间政治分歧的投影，变成纯粹的理论问题了。

2．“有无”问题

如果说魏晋玄学家认为人的自然本性是构成宇宙的本体的话，那么“以无为本”便是玄学家对这种人性的境界要求，并成为若干玄学基本问题的理论基石。

---

① 参见汤一介《郭象与魏晋玄学》第一章《论魏晋玄风》。湖北人民出版社 1983 年版。

② 《世说新语·文学》。

③ 《世说新语·文学》。

从理论渊源上看，“以无为本”继承了道家“清静无为”和“天道自然无为”的思想。魏初时它便成为人物分析的条件之一。刘邵在《人物志》中，特别推崇具有“中庸之德”和“中和之质”的君主，反对那种只具有某一方面才能的“偏至之材”。因为“偏材之人，皆一味之美”①，不能和解和统驭五味；而“中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节”②。刘昞注在解释“平淡无味”时说：“惟谈也，故五味得和焉。若苦，则不能甘也；若酸也，则不能咸矣”；在解释“以无味和五味”时说：“水以无味，故五味得其和，犹君体平淡，则百官施得其用。”

在玄学家手中，这种政治理论学说便变成一种高度抽象的哲学义理。何晏和王弼认为：“天地万物，皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣③。”具体来说，他们一方面看到“有”与“无”之间的辩证关系，因为“同类无远而相应，异类无近而不相违”，所以事物都是“异于近而同于远”的。例如“夏日为阳，而夕夜远与冬日共为阴”。就近来说，夏日为阳，不同于阴，但就远来说，又与阴无异。“有”和“无”的关系也是如此，就近而言，“自天地以来，皆有所有也”，二者是不同的，但就远来说，天地万物（“有”）由“道”而生（即“开物成务”），而“道”是“无所有者”，因此，“有”“能复用无所有”，即“有”又同于“无”④。这种比附虽然稍嫌牵强，但何晏在这里确实看到了无限与有限的辩证关系，即有限（“有名之域”）是无限（“无名之象”）的表现，无限存在于有限之

---

① 《人物志·材能》。

② 《人物志·九征》。

③ 《晋书·王衍传》引。

④ 《列子·仲尼篇》注引何晏《无名论》。

中。用他本人的话说，就是“于无所有之中，当与有所有相从”[①]。另一方面，他们又清醒地估计到无限高于有限的价值。何晏认为：“比于无所有，故皆有所有矣[②]。”即只有达到无限才能保持有限。正因为“道本无名”，所以它“可得遍以天下之名名之[③]。”这就是说，无限具有极大的优越性，不能用它确指某一可名的单个事物，但却可以用一切可能的名称去称呼它。无限不受某一确定事物的限定，却可以包罗一切可能的有限事物。王弼也进一步论证，只有达到无限的“无形”、“无名”，才“能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经”[④]。只有把握了“无形”、“无名”，才能把握住有形和有名。只有抛开有限，才能达到无限。在此基础上，王弼进一步提出“无”是“本”和“母”，“有”为“末”和“子”，只有抓住“本”，才能取得“末”。他说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也[⑤]。”又说：“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作，故母不可远，本不可失。……舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有忧患[⑥]。”并指出：“老子之书其几乎！可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣[⑦]。”这里，王弼把无(无限)视为包括“帝王”、“圣人”在内的最高人格理想的本体，所以他说：“圣人体无[⑧]。”圣人能够“崇本息末”，以“无”为“体”。他把握了无限，也就不会失去一切有限。这样，王弼就完成了人格理想本体论的建构

---

① 何晏《无名论》。
② 何晏《无名论》。
③ 何晏《无名论》。
④ 《王弼集校注·老子指略》，中华书局1980年版。
⑤ 《王弼集校注·老子注》第四十章。
⑥ 《王弼集校注·老子注》第三十八章。
⑦ 《王弼集校注·老子指略》。
⑧ 《三国志·魏·锺会传》裴注引。

任务①。

"贵无"思想的确立，实际上奠定了玄学的理论宗旨。以后的玄学家虽然不再详论"贵无"问题，但他们所探讨的很多问题，如言不尽意，以形写神、圣人有情等，实际上是这一理论的发挥和展开，"贵无"是他们理论的基本原则（详后）。不仅如此，这一思想也深深作用于广大士人的思维和行为方式之中，成为他们生活、思想和行为中的潜在杠杆。一次，王弼遇到裴徽，裴徽问他："如您所言，'无'的确是万物之本，但为什么圣人孔子没有说过'无'，而老子不是圣人，却大讲'无'呢？"王弼回答说："圣人体无是毫无疑问的，因为'无'不可言传，所以圣人不去讨论它；老庄不是圣人，不能体'无'，难免于'有'，所以才大讲'无'。"② 在王弼生活的魏代，他们还经常把"有无"问题作为谈话的内容，而在此以后，"贵无"便主要体现在人们的行为过程中。其具体表现，一是推崇具有"中和之质"和"平淡之味"的人物。如东晋人们认为阮裕在骨气方面不如王羲之，在简秀方面不如刘惔，在英俊方面不如王濛，在才思方面不如殷浩，但却兼有众人之长。这正是刘邵以来人物品评时所看重的中庸之德。但是更为潇洒的，还是他们在生活行为中对这一理论的灵活运用和无限境界的执着追求。谢安非常看重褚裒，说："褚季野（裒）虽不言，而四时之气亦备③。"在谢安看来，言与不言这种有限的东西无关紧要，而具有四时之气这一无限的精神境界，才是至关重要的。谢安本人的许多轶事，最能体现出这样的境界。谢安的夫人在教育儿子时，有时责备丈夫不教育孩子，谢安的回答是："我每天都在教育孩子，只是你看不出来就是了④。"的确，教育的最高境界，

① 参见李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷。
② 《世说新语·文学》。
③ 《世说新语·德行》。
④ 《世说新语·德行》。

应该是看不出教育的痕迹。这样的教育不仅可以完成教育本身的任务，其本身也是一门优美的艺术。谢安就是这样一位杰出的天才，儿子谢玄小时候喜欢把紫罗香囊搭在手上。谢安不喜欢这种作法，却又不肯伤害孩子的自尊，便假装与儿子相赌，赢得后便立即烧掉香囊①。另一个儿子谢据曾上屋顶熏鼠，遭到孙子谢朗的嘲笑，并没完没了地逢人便说。谢安知道后就对孙子说："听说外边有些中伤你爸爸的话，连我也给捎上了。"谢朗听了，非常惭愧，懊恼地竟一个月没出家门②。只有洞晓"有"、"无"之间关系的奥秘，才能达到这样挥洒自如，运斤成风的境界。

的确，他们就是这样高度地重视"无"对于"有"的统摄作用，也看到"有"中之"无"和"无"中之"有"。王戎说："太保居在正始中，不在能言之流；及与之言，理中清远。将无以德掩其言③？"言只是表达精神的手段，所以是"有"，而作为人性内在根据的品德，则是人体之"无"。所以，能言与否无关紧要，要紧的是在有限的语言中，流露出品德的内性。

因为这种内在品德是无限的，所以人们十分注重其永恒的价值和无可无不可的平淡之味。刘惔临终前，听到巫者为他的灵魂击鼓起舞，便严肃地说："莫得淫祀！"外面请求杀牛祭神，他也引用孔子的话说："丘之祷久矣，勿复为烦！"④说明他自信自己的品德正直，用不着祭祀这些有形的手段，也会得到永恒的灵魂。又《世说新语·言语》载："王中郎令伏玄度、习凿齿论青楚人物，临成以示韩康伯，康伯都无言。王曰：'何故不言？'韩曰：'无可无不可。'"在韩伯看来，什么样的英雄和圣贤人物，都只是相对和优劣兼存

① 《世说新语·假谲》。
② 《世说新语·纰漏》。
③ 《世说新语·德行》。
④ 见《世说新语·德行》。孔子语出《论语·述而》。

的，所以对他们的评价应当持这种虚无和玄妙的态度。

3．“言意”问题

“言不尽意” 是玄学的基本命题。它的理论渊源是道家所谓“言者所以在意，得意而忘言”①，和儒家“言不尽意”和“立象以尽意”的说法②。前者的“意”指玄妙的“道”，后者的“意”指深奥之理。它在魏晋时期作为玄学命题被提出，与汉魏间品评人物的兴起与需要及其产物名学有着密切关系。由于汉末以来求名者中多有伪似者，很难辨别，如果仅以貌以言取人必然失于皮相。所以圣人识鉴要在瞻形视貌的基础上得其神理，视之而会于无形，听之而闻于无音，然后评量人物，百无一失。但这种看法和把握往只可意会，难以言宣，故曰言不尽意。晋欧阳建《言尽意论》说：“世之论者以为‘言不尽意’，由来尚矣。至乎通才达识咸以为然。若夫蒋公之论眸子，锺、傅之言才性，莫不引此为谈证③。”在此基础上，王弼提出玄学的“得意忘言”说：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意以忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。④

这里，王弼首先肯定了“象”能“尽意”，“言”可“明象”。但他又认为“象”和“言”都不应是固定的。他看到任何固定的“象”和“言”总是有限的，“象”不足以充分代表或象征它所要“尽”的“意”，“言”也

① 《庄子·外物》。
② 《周易·系辞》。
③ 《艺文类聚》卷十九引。
④ 《周易略例·明象》。

不足以充分地说明或解释它所要"尽"的"象"。因此他的结论还是认为某一固定的"象"和"言"是不能"尽意"和"尽象"的。以之推论,还是"言不尽意"。这样立论的目的,是要打破"象"与"言"的局限,以达到把握那种不能用有限的"象"与"言"去加以指谓说明的"意"与"象",这与他"以无为本"的观点是一致的。"言不尽意"成为魏晋士人观察宇宙人生的重要理论和方法。汤用彤先生认为这一观点在当时至少有四个方面的作用:一是解释经籍,即抛开传统的章句之学,不拘文字地阐发自己的见解。二是具体体现了玄学以无为本的宗旨。三是用以会通儒道二家之学,实际是他们抑孔教而扬老庄的一种手段。四是与士人立身行事关系密切,即是他们生活行为的指导思想之一①。这里主要谈谈第四方面,《世说新语·文学》记载:"庾子嵩作《意赋》成,从子文康见,问曰:'若有意邪,非赋之所能尽;若无意邪,复何所赋?'答曰:'正在有意无意之间。'"因为"言不尽意",所以"若有意邪,非赋之所能尽",而"若无意邪,复何所赋?"是说言为得意工具,未得意时,工具尚不能废。回答"正在有意无意之间",为庄子双遣有无思想,意即有即无,无即有,由此泯除是非彼我,遁入虚无。庾敳《意赋》为表述老庄宇宙观之作,与庄子"逍遥"、"齐物"思想同旨,与向秀、郭象《庄子注》意旨相同②。庾敳叔侄的对话,说明士族文人已深谙"言不尽意"之旨,可以信手拈来,以为谈资,体现出时代精神的渗透力。

对于玄学家们来说,本着"言不尽意"的原则,注意领略生活中言所未尽的言外之意,是十分重要的。一次,司马越问谢玄:"惠子以学富五车著称,为什么没有一句谈玄的呢?"谢玄答道:"故当是其妙处不传③。"可见在日复一日的玄言清谈中,玄学家们的哲学

---

① 参见汤用彤《魏晋玄学论稿·言意之辨》,载《汤用彤学术论文集》。
② 见《晋书·庾敳传》。
② 《世说新语·文学》。

思辨头脑得以发达，当对清谈命题寻味不得时，便借助"言不尽意"之理，想象自己没有寻到玄味，是因为其妙处不传。这样一来，人类的智慧宝库，便无形中被扩大到无限的程度。又如：

> 谢安年少时，请阮光禄道《白马论》，为论以示谢。于时谢不即解阮语，重相咨尽，阮乃叹曰："非但能言人不可得，正索解人亦不可得！"①

既然"言不尽意"，因而意往往是只能体会，不可言传。谢安反复询问，以期穷其义理，说明他年轻时还不懂得"言不尽意"之理。阮裕的遗憾，也可见出他是本着"言不尽意"的精神来讲解《白马论》和回答谢安问题的。

更为重要的是，他们把"得意忘言"作为人生观的一个组成部分，来处理精神境界的追求(意)与外在形骸状态(形)的关系。或虽在朝市而不经世务，或遁迹山林，远离尘世。或放驰以为达，或佯狂以自适。既然旨在得意，应做到心神之超然无累。如心神远举，亦不必忽忘形骸。行事当求风神之萧朗，不必泥于形迹。如果能够这样，则身虽在朝堂之上，心无异在山林之中。故谢安始隐东山，后乃出仕，刘伶、阮籍等放浪形骸，王濛、刘惔等挥麈谈玄，皆不受形之拘束，唯求得意而已②。

4. "有情"问题

圣人有情无情，也是魏晋玄学所讨论的重要问题之一。在儒家思想一统天下的汉代，人们在天人感应学说的教化下，信奉圣人则天之德。这种天道，实际是圣人意志的体现。在东汉桓谭、王充等人的抨击下，这种学说逐渐失去了市场。何晏和钟会等人在此基

---

① 《世说新语·文学》。

② 魏晋文人放浪形骸、以求神意的举止，参看《世说新语·任诞》诸篇及本书第六、七章的有关论述。

础上提出圣人无情说，他们用自然取代了旧天道观中的圣人意志。圣人也要符合自然，所以圣人无情。但王弼又进一步强调了自然的价值，提出问题的关键，不在于是否有情，而在于是否为物所累。他说："圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣①。"王弼的意思是，圣人皆天才智慧，高于凡人，可与天地合德，与"道"周始，故能体冲和而通"无"。但圣人也有自然之情，有同于常人之五情。所不同的，是圣人智慧超凡，动不违道，故能以情从理，不为情所制，即应物不累于物。这里所说的"理"，实际是指人的自然心性，以情从理，就是以情从性，以性制情，而不是相反。王弼认为，人的心情本静，感于物而动，则有哀乐之情，所以王弼《论语释疑》说："夫喜惧哀乐，民之自然，应感而动，则发乎声歌②。"又说："情动于中，而形于言，情正实而后言之不作③。"但既然有以无为本，那末动则以静为基。静以制动，则情虽动而不害性之静。动而正，则约情使合于理而性能制情。动而邪，则久之必至纵情以物累其生而情乃制性。情制性则人为情所累而放其心，日流于邪辟。性制情，则感物而动，动不违理，故行为一归于正。王弼又说："不性其情，何能久行其正，……利而正者必性（其）情也④。"在答荀融难《大衍义》的信中，王弼又清楚而具体地表达了这个意思⑤。这个看法代表了玄学关于这个问题讨论的最高水平。晋代向秀、郭象发

---

① 《魏志·钟会传》裴注引何劭《王弼传》。

② 皇疏四。

③ 皇疏七。

④ 《易·乾卦》王弼注。关于王弼论性情，参看汤用彤《魏晋玄学论稿·王弼圣人有情义释》。

⑤ 《魏志·钟会传》裴注引。

展了王弼的圣人有情说，他们认为，圣人智慧超人，与道同体，精神境界极高，应物无累，故虽在庙堂之上，精神却超然物外。可见圣人并非无情，而是情致高尚，身虽处人情事故之中，却能以理化情①。只要以情从理，应物不累于物，即无心以顺有，便不违理，而达到外内相冥，情理统一②。所以，圣人虽宅心高远，亦不轻忽人事。

有情而不为情所累，成为魏晋文人处理情感问题的一条准则，并把它作为人物品藻的重要内容之一③。一方面，他们发自内心而无所保留地宣泄自己的喜怒哀乐，毫无汉代名教礼法统治下的虚伪矫情。其中有对自然的深情，王献之说："从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀④。"顾恺之去过会稽后，别人问他那里山川之美，顾说："千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚⑤。"

也有对生命的无比眷恋之情。三十九岁的王濛，临终前寝卧灯下，转动着多年伴随自己，并成为自己清谈风采一部分的麈尾，痛苦地感叹："如此人，曾不得四十⑥！"桓温北征路过金城时，见到自己以前在这里作官时所种的柳树，皆已粗成十围，慨然道："木犹如此，人何以堪！"这位叱咤风云、杀人如麻的枭雄，竟然"攀枝执条，泫然流泪"⑦。

可是更多的，还是对亲人和朋友的挚爱之情。如：

---

① 见《庄子·逍遥游》王弼注。

② 见《庄子·大宗师》王弼注。

③ 关于魏晋文人以情为美的表现及与人物品藻的关系，参看本书第三章的有关论述。

④ 《世说新语·言语》。

⑤ 《世说新语·言语》。

⑥ 《世说新语·伤逝》。

⑦ 《世说新语·言语》。

王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简曰："孩抱中物，何至于此？"王曰："圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈。"简服其言，更为之恸①。

郗公值永嘉丧乱，在乡里，甚穷馁。乡人以公名德，传共饴之。公常携兄子迈及外生周翼二小儿往食，乡人曰："各自饥困，以君之贤，欲共济君耳，恐不能兼有所存。"公于是独往，食辄含饭著两颊边，还吐与二儿。后并得存，同过江。郗公亡，翼为剡县，解职归，席苫于公灵床头，心丧终三年②。

荀粲为给发烧的爱妻降温，竟"出中庭自取冷，还以身熨之③。"在《世说新语·伤逝》一篇中，有很多真心痛悼朋友的故事，同书《任诞》等门类中，又不乏他们任情而为的举止。子朋友，"每一相思，千里命驾"④，于音乐，"每闻清歌，辄唤奈何。谢公闻曰：'子野可谓一往有深情'"⑤。

至于情感释放的具体方式，魏晋人又有两种作法，一是一泄无遗，如刘伶、荀粲、阮籍等人。他们只要做人的自由，而不顾形骸所带来的社会舆论。他们把放浪形骸看成是追求自由的最高形式，这固然有些做作和绝对化，但其矫枉过正的动机却是可以理解的。另一种则能注意用情而又不为情所累，即应物而不累于物，这以王徽之为代表，如：

王子猷居山阴，夜大雪，眠觉，开室命酌酒。四望皎然，因起彷徨，咏左思《招隐诗》。忽忆戴安道，时戴在剡，即便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故，王曰："吾本乘

---

① 《世说新语·伤逝》。
② 《世说新语·德行》。
③ 《世说新语·惑溺》。
④ 《世说新语·简傲》。
⑤ 《世说新语·任诞》。

兴而行，兴尽而返，何必见戴？”①

月中饮酒、赏雪、咏诗，又棹舟访友，这些诗意般的浪漫情调已足以说明王徽之的有情。但他又不为情所迷惑、困扰、制约，而是以自然的心性来控制情的释放，做到挥洒自如。这样，他的情就超脱了有限事物的束缚，而达到无限和自由了。这正是王弼关于圣人有情，又应物不累和以性制情的看法。又如王徽之与桓伊虽不相识，闻桓善笛，道路时便邀吹一曲，曲毕“便上车去，客主不发一言”②，亦可见其对无限、自然之情的追求。

5．“一多”问题

“一多”问题是指世间唯一与万物的关系问题。先秦哲学中就已经接触到了这一问题。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物③。”《周易·系辞》：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”但宇宙为什么由“一”化分为多，他们却没有说明。汉魏之际，刘邵在讨论“主道”（主德）和“众材”的关系问题时实际上已经把“一”看成是“多”的统帅物和支配物了。他认为只有“平淡无味”的“圣王”才能“总达众材”，具有中庸之德的圣人才可以“变化无方，以达为节”④。不过这些看法仍停留在一般的政治理论上，没有进入宇宙本体的讨论。魏晋玄学的“贵无派”借助这对概念来论证其“以无为本”的命题。王弼从“众不能治众，治众者至寡”的政治论着眼，开始对“一”、“多”关系进行本体论证。王弼认为，宇宙有一个最高的本体——“道”（或称为“无”），它是天地万物存在的根据。以之推论，社会上也应有一位统一社会，使社会秩序井然的

① 《世说新语·任诞》。
② 《世说新语·任诞》。
③ 《老子》第四十二章。
④ 《人物志·流业》。

统治者。所以在王弼看来，统一天地万物的不是"多"，而是"一"。他说："万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无[1]。""一"就是"唯一"，就是本体，不是本体则不能是"一"；"多"是现象，是本体的种种表现。所以，"万有"的存在是以"无"为根据的，是由"无"分化出来的，所以要由"无"来统一。这样，王弼就给"执一统众"之道找到了本体论的根据[2]。

对于社会上多数人来说，这个玄妙的哲学命题是陌生而深奥的，但玄学家们对此却十分娴熟，并习惯地以此去解释生活中的某些现象。当晋武帝刚登皇位时，为了知道自己世系的长短，便于朝中占卦，不想却得了个"一"字。司马炎十分沮丧，众朝臣也纷纷大惊失色，不能应对。唯有裴楷说："臣闻天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。"听到这番漂亮的解释，晋武帝脸上绽开了笑容，群臣也都叹服裴楷的机敏和博学[3]。王弼的《老子注》云："一者，数之始，物之极也。各是一物以为主也。各以其一，致此清、宁、贞[4]。"裴楷不仅对《老子》的原文能倒背如流，连王弼的注文也十分谙熟。如果仔细留心，可以发现，裴楷省去了原文中天地后"神得一以灵，万物得一以生"二句。这并非一时疏忽或传写遗漏，而是为了吸引晋武帝和群臣的注意力，迅速说明问题，使众人把对"一"的帝王世数理解，转移到"一"、"多"的哲学命题中来，这也正是钟会对裴楷"清通"评价的具体体现[5]。

---

① 《老子》四十二章王弼注。

② 参见汤一介《郭象与魏晋玄学》，第一章。

③ 《世说新语·言语》。

④ 《世说新语·言语》本条刘注引。

⑤ 《世说新语·赏誉》。

五、士人言行与魏晋佛学

在对某种外来文化的接受过程中，作为外来文化载体的文化形态的制作与改造——典籍的翻译与发行情况固然十分重要，也许是至关重要的。但这并不能成为检验外来文化是否在本土扎根的标准，因为这仅仅是一种可能，而不是结果。外来文化在本土扎根的最终标准，应该是它在人们生活行为中所体现的程度如何。如果中国人能在《动物狂欢节》中领略到圣桑的衷曲，或是能熟练地用刀叉将炸猪排送到自己嘴里，这也许比出版十部这样的启蒙读物更有说服力，因为可能已经成为现实。魏晋时期，佛学在中国还处于传播和接受的阶段，并没有变为中国人自己的东西。它在那时的地位，也并不象南北朝以后那样显赫。加上印刷手段的限制，今天人们对当时佛学内容和数量的了解，都不能说已经达到全面和充分的程度，而已有的了解，也往往是借助对彼时人们生活行为的分析而作出的推测成判断[1]，这就足以说明在这些生活行为中所蕴含的历史文化价值。通过人们(主要是文人)的生活行为来透

① 参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》。中华书局1983年版。

视当时的佛学发展情况，是了解和研究魏晋佛学的重要途径和有效方法。

（一）魏晋佛学的背景与概况

从公元前六世纪释迦牟尼创立印度佛教开始起，中国的传说中就不断地出现中国人接受佛教的种种故事①。尽管这些传说大多缺乏事实根据，不可尽信，其中很多是后代的佛教徒编造而成。但东汉以前佛教已经开始在中国流传的说法，大致是不差的②。目前学术界多把永平求法的传说，看作是佛教正式在我国中原地区流传的标志。据东汉末《牟子理惑论》："昔孝明皇帝，梦见神人，身有白光，飞在殿前。欣然悦之。明日，博问群臣：'此为何神？'有通人傅毅曰：'臣闻天竺有得道者，号之曰'佛'，飞行虚空，身有白光，殆将其神也。'于是上悟，遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十三人，于大月支写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺。于其壁画，千乘万骑，绕塔三匝。又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存时，预修造寿陵，陵曰显节，亦于其上作佛图像，时国丰民宁，远夷慕义，学者由此而滋③。"这个传说的个别细节虽有矛盾，但事件本身却是可信的④。在汉明帝给楚王英的诏书中，也曾褒奖他"诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠⑤。"又据《后汉书·桓帝纪》，桓帝"饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图、老子。"另外，随着印度、西域僧人进入中原，

---

① 汤《史》第一章列出汉代以前佛教传入中国的十种传说，可参看。

② 如大月氏王使伊存授《浮屠经》事，见鱼豢《魏略·西戎传》，《三国志》裴注引。

③ 见引于《弘明集》卷一。

④ 说详汤《史》第二章《永平求法传说之考证》。

⑤ 见《后汉书·楚王英传》。

佛经的翻译工作也逐渐发展起来。桓、灵二帝时，僧人安息国(今伊朗)太子安世高译经三十余部，多为小乘经典。西域大月支国(今属新疆)名僧支谶(支娄迦谶)也将大乘般若学的主要经典十四部二十七卷译出。从东汉明帝永平十年(67)至献帝延康元年(220)间，主要译经者十二人，译出佛经(包括其他佛学著作)共二百九十二部，合三百九十五卷。这些佛经的数量，与数十万卷佛经相比，仍然微不足道，而且译者除了印度、西域僧人外，并无中原本土之人。同时，佛教在这时还没有取得独立的地位。它在人们心目中的地位，不过是道教的附庸，或为其祭祀方术之一种。明帝给刘英的诏书中，是黄老与浮屠并举的。桓帝于宫中立黄老浮屠之祠，还遭到襄楷的上疏反对①。当时那些来华的译经名僧，也多被视为方士。如认为安世高"及七曜五行，医方异术，乃至鸟兽之声，无不综达"，昙柯迦罗"善学四韦陀论，风云星宿，图谶运变，莫不该综，自言天下文理，毕已心腹"②。所以梁启超认为："楚王英襄楷时代，盖以佛教与道教同视，或经认为道教之附属品③。"这虽然说明汉代佛教所处的困境，但也可见中国人在接受佛教的初期，就善于用自己的传统，去理解外来的文化。

佛教在魏晋时期找到了适合自己生长的良好土壤。

从社会方面来看，它和当时道教的发展有着相同的原因。自汉末以来，战乱频繁，军阀割据与农民起义也此伏彼起。虽然西晋初年随着东吴的平定，全国实现了统一，并出现了"太康之治"的太平盛世。但是，晋武帝山陵未干，便爆发了长达十六年的"八王之乱"，接着又是六年之久的"永嘉之乱"。结果是西晋覆亡，有晋东

---

① 见《后汉书·襄楷传》。

② 见《高僧传》。

③ 梁启超《佛教教理在中国之发展》。《饮冰室合集》专集第十四册，上海中华书局印行本。

迁，整个中原地区，完全陷入分崩离析、战乱频仍的“五胡乱华”局面。战乱所造成的直接后果是人民流离失所，灾难无尽，“及惠帝之后，政教陵夷，至于永嘉，丧乱弥甚。雍州以东，民多饥乏，更相鬻卖，奔迸流移，不可胜数。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛马毛皆尽。又大疾疫，兼以饥馑，百姓又为寇贼所杀，流尸满河，白骨蔽野。刘曜之逼，朝廷议欲迁都仓垣，人多相食，饥疫总至，百官流亡者十八九①。”如此严酷的现实，无情地粉碎了儒家所描绘的理想世界，使人们迫切地希望从宗教信仰中寻求解脱，抚慰痛苦的灵魂。而佛家的学说，恰恰给人们提供了这副良药。它以轮回报应之说为基础，采用“诱喻”和“胁迫”的两手，告诉人们“修善则有无穷之庆”、“语福则有神明之祐”；而“行恶必有累劫之殃”，“论罪则有幽冥之司”②。它给处于绝望无告和无所适从境地的人们带来一丝渺茫的希望之光。比起道教，佛家的宗教欺骗作用更大，其号召力也就更强。因为道教的神秘的陋习教规使人感到繁琐，它所鼓吹肉体的羽化升仙又大有被识破和验证的可能，而佛家把这一切希望都留给来世——一种可以永无穷尽的来世，让你永远无法验证、无法识破，加上它的理论比较系统和精致，于是便大有后来居上之势。

从思想方面来看，佛学与玄学的相互补充，促进了二者的各自发展。作为代表魏晋时代思潮的玄学，其本身虽然不是宗教，但却充满了神秘的宗教色彩。佛学的空无与玄学的虚无是二者在认识论上的根本共同点，由此而产生二者思想学说的许多相通或相似之处。如在修心方面，玄学家主张“清静无为”，佛学家主张“安般守意”；在养性方面，玄学家鼓吹吐纳之术，希图羽化而登仙，佛学

---

① 《晋书·食货志》。

② 晋释道恒《驳释论》语，见《弘明集》卷六。

家笃行禅定之功，盼望死后登天而为神；在行为方面，玄学家澹泊逍遥，遨游山水，佛学家则在污不染，在祸无殃。另外，佛学家和玄学家之间还密切交往，互通有无。二者如同一对恋人，一见钟情，各自取长补短，在交流中丰富和发展自己①。

从统治者的态度来看，是由冷淡逐渐转为推崇。曹操执政时不少僧人来到洛阳，但他对佛教的态度尚不得而知。魏文帝和陈思王都曾痛斥方士，作为其附庸的佛学，恐亦在摈难逃。魏明帝以后，佛僧凭借自己的努力，开始逐渐取得统治者的承认。魏明帝曾欲坏宫西佛图。外国沙门乃金盘盛水，置于殿前，以佛舍利（佛牙齿）投之于水，遂有五色光起，于是明帝叹道："自非灵异，安得尔乎？"便徙于道东，为作周阁百间。佛图故处，凿为濛汜池，种芙蓉于中②。同时，东吴孙权也扶植佛教，不仅为康僧会建造建初寺，还把支谦封为博士。西晋时期武、惠二帝是否佞佛，史无明文，但东晋诸帝却颇信佛，尤以明帝为最③。他当太子时，便"手画如来之容，口味三昧之旨"④。十六国的统治者也十分崇敬佛教。后赵石勒尊称佛图澄为"大和上"，并经常让他参议军政大事。又广为建立佛寺，把自己的儿子们送到佛寺抚养，求佛保佑。继位者石虎认为自己生在边壤，"佛是戎神，正所应奉"，并下诏准许汉人出家为僧，免其租税⑤。统治者的青睐，成为佛教发展的重要条件。

从佛学自身的发展看，虽然佛教在汉代就已经开始正式流传，但人们所接受的，并不是完整和准确的佛经，因为早期的译经者多为印度、西域的僧人，他们多不能精通汉语，只能靠口述的方法让

---

① 参见本章第三节关于佛学玄学合流的论述。

② 见《魏书·释老志》。

③ 参见汤《史》第七章。

④ 见《弘明集》。

⑤ 见《高僧传·佛图澄传》。

别人译写，所以译文多生涩费解，不能曲尽其意，而且东晋以前所译诸经多为节译本。这样，佛教学说在当时不可能形成一个比较完整的理论和体系。僧徒的宣讲也只能根据自己的理解和现实的需要，各抒己见。他们很清楚，只有把佛经的道理阐发得细微深入而又通俗易懂，才能满足社会的需要。这就迫使佛僧以人们便于接受的玄学思想和概念来比附佛经，这就大大刺激了佛教中国化的进程，促进了佛教在中原的扎根。

在有关的材料中可以看出，西晋以前，佛教只是在皇室宫廷中流传，至西晋时才逐渐推及于民间。这时佛教的主要活动是译经，多为禅经和般若经，并形成两个主要派别。一派是以安世高为代表的小乘禅学，信奉《阿含经》，重在自我解脱和个人修行，以求证得阿罗汉果为其止境；一派是以支谶、支谦为代表的大乘般若学，即空宗学说，主张大慈大悲，利益无人，普渡众生乃至度脱一切，以建立佛国净土为最高目标，信奉般若诸经。至东晋十六国时期，大乘般若学逐渐取代小乘禅学的地位，成为佛学的主流，并形成中国佛教发展的第一个高峰。其中最突出的建树是般若学的"空"论思想、因果报应论与神不灭论。

般若学"空"论思潮，集中表现为"六家七宗"的形成和僧肇"不真空论"的建立。两晋佛学的主潮是般若性空学说，但《道行》等般若经的文义并不十分畅达，佛教学者往往以玄学贵无的观点去理解和阐释《般若经》的思想。对《般若经》中"空"的意义理解不一，便形成了"六家七宗"，即以道安为首的本无家，以支道林为首的即色家，以支愍度为首的心无家，以于法开为代表的识含家，以道壹为首的幻化家，以于道邃为首的缘会宗。其中本无家又分化出竺法深的本无异家，合称为"七宗"。就其基本观点来说，"六家七宗"主要是本无、即色和心无三家。这些般若学流派实际上是魏晋玄学不同流派的投影反映。它虽然显示了中国佛学前进的足迹，但

并不完全符合印度大乘佛教中观学派的观点。在鸠摩罗什系统译出《中论》、《十二门论》和《百论》等般若佛典后，他的弟子僧肇在充分理解和把握般若学经论原义的基础上撰写了《不真空论》，集中批评了心无、即色和本无三家，准确地阐发了空宗的要义，提出“非有非无”的“不真空论”。这一理论是对佛教般若学六家七宗和魏晋玄学有无之辩的共同批判总结。

东晋后期宣扬因果报应论和神不灭论的典型代表人物是道安的弟子慧远。他根据印度佛教的业报轮回学说，吸取我国原有的迷信观念，又和我国古代由上帝负责扬善惩恶，从外面主宰人的命运的说法不同，直接从人自身的主体活动中建立因果报应说。用轮回转生来威胁人类，为了避免转生所造成的因果报应，应当信仰佛教，努力修持，以超出报应和轮回，求得永远的解脱，获得永恒的幸福。他还把经过改造充实的神不灭论作为这一理论的基础。佛教传入中国后，由于中国传统的神不灭的思想的影响，一般人都认为灵魂不死不灭是佛教轮回报应说当然的理论前提。慧远也继承这种传统观念，进一步论证了神不灭论。他认为精神、灵魂是人生死轮回的主体，是不随人的形体死亡而消灭的，从而为佛教的三世轮回、因果报应说充实了理论内容。

（二）从士人言行看魏晋佛教的基本情况

由于史料的缺乏，人们今天对魏晋佛教乃至整个魏晋文化的了解，受到很大局限。比如对六家七宗的代表人物的生平事迹，其代表学说的基本内容，以及各学说产生的背景过程等，只能根据零星的残存材料进行推测。而在这些材料中，人们（主要是士人或佛僧）的生活行为的记载占有很大的比重。所以，通过生活行为来了解魏晋佛教，不仅是解决问题的重要途径，而且其本身也是一种值

得重视的研究方法。

1. 统治者侫佛态度的反映

统治者的重视，是魏晋时期形成佛教发展一个高潮的重要原因。但对这方面情况的说明，在很大程度上须依赖于对这个时期人们生活行为的了解。如后赵石勒、石虎对佛图澄的尊崇，据《世说新语·言语》刘注引《澄别传》："道人佛图澄，不知何许人，出于燉煌，好佛道，出家为沙门。永嘉中，至洛阳，值京师有难，潜遁草泽间。石勒雄异好杀害，固勒大将军郭默略见勒。以麻油涂掌，占见吉凶。数百里外听浮图铃声，逆知祸福。勒甚敬信之。虎即位，亦师澄，号大和尚。自知终日，开棺无尸，唯袈裟法服在焉。"由于石勒把儿子们都交给佛图澄教诲，求佛之佑，所以他们整天与佛图澄形影不离。另一位名僧支道林见了说："澄以石虎为海鸥鸟①。"海鸥鸟的典故出自《庄子》，从前海边有个喜欢海鸥鸟的人，他每天早晨到海上，跟海鸥一起游玩。久而久之，海鸥成群结队地来到这里。那人的父亲说："吾闻鸥鸟从汝游，取来玩之。"第二天，他的父亲到了海上，海鸥却飞在天上，不肯下来②。把佛图澄与后赵统治者比成喜鸥者与海鸥的关系，足可说明佛图澄暨佛教在后赵所受到的礼遇。佛图澄本人在佛教的理论学说上虽然没有什么突出的建树，但他在统治者心目中的崇高威望，无疑极大地扩大了佛教的影响。大江南北的名僧，都对他崇仰已极。两晋时期佛学的若干关键人物，如道安、格义学的创立者法雅及其他名僧法汰、法和及僧朗等，都是他的学生。佛图澄在统治者和众僧徒间所起的桥梁作

---

① 见《世说新语·言语》。

② 据《世说新语》本条刘注引。按今本《庄子》无此文，见《列子·黄帝篇》。余嘉锡以为当为《庄子》佚文，见《世说新语笺疏》。

用，显然十分重要。

这种与帝王统治者之间的特殊荣耀关系，不仅是佛僧推行、传播佛法的有利条件，也是他们个人值得炫耀的资本。竺法深晚年时，有一些年轻人常对他说长道短，竺法深听说后很不高兴，就抬出自己当年和二帝二相的关系来威慑对方："黄吻年少，勿为评论宿士。昔尝与元、明二帝，王、庾二公周旋[①]。"据《高逸沙门传》记载："晋元、明二帝，游心玄虚，托情道味，以宾友礼待法师；王公、庾公倾心侧席，好同臭味也[②]。"这就说明统治者的重视对佛僧生活行为的制约和影响。

佛僧通过统治者的青睐，可以达到扩大佛家影响，树立自己威望的目的；统治者对佛教的重视，也不无自己的需要和用心。元帝过江后，吴人曾一度不附。元帝采用王导对吴人及过江大族的绥靖怀柔政策，以吴制吴，终于在江南站稳了脚跟。而对佛教及僧徒的热情青睐，也是王导绥靖政策的组成部分。他官拜扬州时，在庆贺宴会上不仅使数百宾客高兴，还特意跑到吴人任姓那里去恭维一番，说："君出，临海便复无人。"美得任姓乐不可支。又跑到几个胡僧面前操着半生不熟的胡语说："兰阇，兰阇。"使得"群胡同笑，四坐并欢"[③]。又据《高僧传》，帛尸梨密多罗（高座道人）"晋永嘉中，始到中国，值乱，仍过江，止建初寺，丞相王导一见而奇之，以为吾之徒也，由是名显。太尉庾元规、光禄周伯仁，太常谢幼舆，廷尉桓茂伦，皆一代名士，见之终日累叹，披襟致契"，再次表现了王导对佛僧的亲善政策。

如果说王导执政时重视佛教在很大程度上是出于巩固政权的

---

① 见《世说新语·方正》。
② 据《世说新语·方正》刘注引。
③ 见《世说新语·政事》。

需要的话，那么到了晋简文帝时，晋室在江南已经站稳脚跟。随着玄谈风气的再度兴起，简文帝对佛教的垂青，就很少有这种政治实用目的，而主要是出于一种求知和博爱的兴趣。这位简文帝不仅是东晋中期以后清谈玄学的核心和领袖人物，而且也是佛教的积极倡导与支持者。据《高僧传》卷五，简文帝曾亲临寺院听僧讲经，并且对佛经有着自己的切身体会和心得。《世说新语·文学》："佛经以为祛练神明，则圣人可致。(刘注引《释氏经》："一切众生，皆有佛性。但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也。")简文云：'不知便可登峰造极不？然陶练之功，尚不可诬。'" 只有对佛经有了深入了解和体会，才能说出这样的行家里语。出于这种爱好和兴趣，他对佛教及佛僧便会产生一种本能的偏爱。如高坐道人由于身为王子，以国让弟，自为沙门，加上他天姿高朗，风韵遒迈，因而得到东晋君臣的极高礼遇。不仅王导引以为徒，周顗在任领选官员时，也抚着高坐道人的后背感叹道："若选得此贤，令人无恨。"从而使高坐道人形成了自我优越的感觉，他在江左与诸人交往时，竟不学汉语，全由别人翻译来传递信息。这种狂傲自大的表现，却被简文帝加以美化。当有人问及高坐道人不学汉语的原因时，简文帝说："以简应对之烦[①]。"在这位热衷佛教的简文帝眼里，月亮也是佛国的圆，不学汉语的缺点，竟被他巧妙地用玄学的道理和应对语言，加以赞美的掩饰，可谓是"情人眼里出西施"了。又据《塔寺记》："尸黎密冢曰高坐，在石子冈。常行头陀，卒于梅冈，即葬焉。晋元帝于冢边立寺，因名高坐[②]。" 说明这位和尚直至死后仍然得到帝王的高度重视。

---

① 见《世说新语·言语》。

② 据《世说·言语》刘注引。按据《高僧传》卷一《帛尸黎密传》与注引《高坐别传》，密卒于晋咸康中，则此"元帝"当作"成帝"。见余嘉锡《世说新语笺疏》。

2. 佛学各流派人物与学说的反映

道安《渐备经书叙》说："《大品》出后，先出诸公，略不综习，深为可恨。但《大品》顷来，东西诸习，无不以为业[1]。"说明道安时代般若之学的盛况。随着《道行》、《放光》、《光赞》等般若经的流传，般若学不仅成为魏晋佛学的主旋律，而且也构成中国学术发展的一大变动。人们根据自己对空无问题的不同理解而阐发对般若学的看法，从而形成了当时般若学的六家七宗。而六家七宗主要代表人物的生活行为，又是了解他们思想学说的极好的感性材料。

本无宗又称本无义，或作性空义。一般认为本无宗的创建者是道安和竺法汰[2]。本无宗的主要观点是认为"无在万化之前，空为上形之始。……一切诸法，本性空寂，故云本无"[3]。也就是说，"本无者，未有色法，先有于无，从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无"[4]。不难看出，这实际是魏晋玄学贵无思想的翻版。他们的部分生活行为，说明了这种理论。《世说新语·雅量》载："郗嘉宾钦崇释道安德问，(刘注引《安和上传》："释道安者，常山薄柳人，本姓卫，年十二作沙门。神性聪敏而貌至陋，佛图澄甚重之。值石氏乱，于陆浑山木食修学，为慕容俊所逼，乃往襄阳。以佛法东流，经籍谬，更为条章，标序篇目，为之注解。自支道林等皆宗其理。无疾卒。")饷米千斛，修书累纸，寄意殷勤。道安答直云：'损米。'愈觉有待之为烦。"在道安看来，郗超饷米千斛，修书累纸的殷勤，都是一种烦琐之举。它不仅不符合老庄的"无待"思想，更是与本无宗崇尚的"空寂"和"本无"为相悖之举。所以他仅以"损米"二字表示

---

① 据《祐录》引。

② 也有人认为道安应在六家之外，竺法汰才是本无宗的代表者。参见郭朋《魏晋南北朝佛教》第九章，齐鲁书社1986年版。

③ 吉藏《中论疏》卷二末。

④ 吉藏《中论疏》卷二末。

一下必要的客套，但内心深处以本无之理对繁琐之举的不屑一顾，是溢于言表的。这两个字的本身也表达了道安贵无崇简的本无思想。有趣的是，文末的断句，自南宋以来，还小有争讼。刘辰翁在评点《世说新语》时认为"愈觉有待之为烦"一句"是道人语"，徐震堮《世说新语校笺》和李毓芙《世说新语新注》都采用了这个说法。唯有余嘉锡先生独具慧眼，他认为："详审文义，'愈觉有待之为烦'一句，乃记者叙事之辞，非安公语也。盖嘉宾之书，填砌故事，言之絮牍不能休。而安公答书，乃直陈其事，不作才语。读之言简意尽，愈觉必待词采而后为文者，无益于事，徒为烦费耳[1]。"不过，余氏仅把目光放在文辞简繁，似还不够宏阔。因为在本无家道安看来，辞彩过丰，殷勤饷米，这些所构成的整体，与本无宗所追求的空寂本无大相径庭，故不取与。从本无宗的理论核心来观此问题，方能搔得其痒。

另一位本无宗代表人物竺法汰过江后所受到的礼遇和他的部分言行，也很有认识价值。这位法汰本是道安的学生[2]，慕容晋兵乱时，道安为其所掠，欲投襄阳，走到新野，对众僧徒说："碰上这兵荒马乱的年月，不投靠国主，也没法儿宣讲佛法。"于是就把僧众分到四方，并让竺法汰到扬州，说："那里人杰地灵，多有君子，可以投去。"临别时法汰对道安说："法师仪轨西北，下座弘教东南。江湖道术，此焉相忘矣。至于商会净国，当期之岁寒耳。"遂分手涕泣而别。于是竺法汰就来到扬州。刚到扬州，他没有名气，比较窘迫。后来被王洽所供养，这位王洽是王导的第三子，做过吴郡内史，受到百姓拥戴。又征拜中领军，加中书令。王洽非常器重竺法汰，遇到一些外出巡游的机会，总要与竺法汰同行，如果法汰不到，便停车等候，直到

---

① 见《世说新语笺疏》。

② 一说是道安同学。

法汰到来为止。于是法汰的名声愈来愈重，后来法汰下都，止瓦官寺。晋简文帝深相敬重，请他讲《放光经》，开题大会，并亲临听讲。当时的王侯公卿，莫不毕集。流名四远，士庶成群。《名德沙门题目》说："法汰高亮开达。"孙绰为其作《赞》说："凄风拂林，明泉映壑。爽爽法汰，校德无作。事外潇洒，神内恢廓。实从前起，名随后跃。"他死后晋孝武帝诏书说他"道播八方，泽流后裔"，并对他的死"哀痛伤怀，可赠钱十万"[1]。他所撰义疏及与郗超书辩本无义的内容已佚，只能从他的个别言行中窥其端倪。《世说新语·文学》载："汰法师云：'"六通"、"三明"同归，正异名耳。'"（刘注引《安法师传》："竺法汰者，体器弘简，道慎冥到，法师友而善焉。"一说法汰即安公弟子也。经云："六通者，三乘之功德也。一曰天眼通，见远方之色；二曰天耳通，闻障外之声；三曰身通，飞行隐显；四曰它心通，水镜万虑；五曰宿命通，神知已往；六曰漏尽通，慧解累世。三明者，解脱在心，朗照三世者也。"然则天眼、天耳、身通、它心、漏尽，此五者，皆见在心之明也。宿命，则过去心之明也。因天眼发未来之智，则未来心之明也。同归异名，义在斯矣。）实际上，"三明"就是"六通"中的宿命、天眼、漏尽三通。《智度论》二："宿命、天眼、漏尽，名为三明。"所以《婆沙论》说："'六通'中，余三何不谓明？答曰：'身如意（言神境通）但工巧，天耳通但闻声，他心但知他人心，故此三不立为明。余三所以为明者，天眼知未来苦，宿命知过去苦，俱能厌离生死。又漏尽能为正观而断烦恼故[2]。'"竺法汰的话，已经点破了其中的关系。

竺法深的本无异宗尽管在对"无"的理解上与本无宗不尽相同，但在无在有先，有在无后的认识上却与本无宗一致[3]。从竺法深

---

① 以上材料均据《高僧传·竺法汰传》及《世说新语·赏誉》并刘注等。

② 《婆沙论》卷七七。

③ 参见汤《史》第九章《道安时代之般若学》。

的言行中也可见到这些观点。如他在会稽时，深为皇帝所重，亲自派人迎接。那位会稽王司马昱，天性虚谱，是当时清谈名流的召集人，对竺法深更是殷勤备至。一次，竺法深在司马昱那里闲聊，被另一位清谈大师刘惔碰上，刘惔问："道人何以游朱门?"竺法深答道："君自见其朱门，贫道如游蓬户①。"朱门的有无并不在于它是否存在(有)，而在于你是否去感觉它(无)。只要内心空无了，也就没有朱门和蓬户的区别。而刘惔问话的前提，显然是以二者区别的感觉为前提的，故而不符合无在有先的思想。所以《高逸沙门传》也说竺法深"虽升履丹墀，出入朱邸，泯然旷达，不异蓬户也②。"又有一次，支遁出于隐逸的兴趣和对自然的喜好，打算买下岬山之侧的沃洲小岭，欲为幽栖之所。竺法深说："想幽栖来这儿就罢了，没听说巢父和许由这些古时隐士是买山而隐。"听了这话，支遁便惭愧地作罢③。买山是为了隐居，隐居是一种潇洒、旷达的行为，是玄学家和佛学家共同追求的空无境界。但用金钱买山而隐，却是与空无境界相悖的，是有在无先的表现。竺法深的话表现出他对空无思想理解的深刻，运用的自如。

即色宗又称即色义，代表人物为支遁(道林)。代表其学说观点的文献材料多已散佚，在他生活行为故事的记载中，还有些珍贵的认识材料。《世说新语·文学》："支道林造《即色论》，(刘注引《支道林集·妙观章》："夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空。")论成，示王中郎。中郎都无言。支曰：'默而识之乎?'(刘注引《论语》："默而识之，诲人不倦，何有于我哉?")王曰：'既无文殊，谁能见赏?'(刘注引《维摩诘经》："文殊

① 见《世说新语·言语》。

② 《世说新语·言语》刘注引。

③ 据《高僧传·竺道潜传》、《世说新语·排调》及刘注等。

师利问维摩诘云：'何者是菩萨入不二法门？'时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：'是真入不二法门也。'")这里，支道林看到了"色不自有"，即客观世界并非自己存在，所以是"空"，但他没有看到色性本空，亦即色之"性空"。而他后面讲的"色复异空"，与《般若》讲的"色即是空"，"色不异空"不尽相同。这表明他对《般若》"性空"学说的含义，理解得还不够深透。所以他的即色论，受到僧肇等人的批驳。王坦之使用《维摩诘经》的典故，一方面表现出他对支遁《即色论》尚持肯定态度，另一方面却主要表现他对支遁的不满和鄙夷。因为王坦之认为自己已经达到维摩诘以默然表态的高迈境界，可支道林却并没有文殊师利那种心领神会的智慧，竟不现解自己默然的用意，说明支道林参佛之未尽。

识含宗又称识含义，创始人是于法开。其基本主张是："三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其中大梦已觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生[①]。"于法开认为，三界本为梦幻之境，但惑识者却以为不空，只有待神觉以后，通过十个阶段的刻苦修行[②]，才能最后成佛。因为他将神和识分割为二，以神为主宰，识为其功用，即"识含于神"，故谓识含宗。不过于法开本人的生活行为，却并不象他的理论所设计的那般虔诚——经过刻苦修行，达到神识后成佛。他把自己的现论只是作为一种空对空的研究，不去把它付诸实践。他在实践上却是见风使舵，跟着感觉行走，以致最终闹到弃僧行医的地步。本来他的佛学造诣很深，善《放光》、《法华》二经。晋哀帝还征他讲解《放光经》，凡旧学抱疑，无不因之披释。后来，他与支遁争名不休，而支道逐渐占了上风，于法开十分不忿，便派自己的弟

---

① 吉藏《中论疏》卷二末。

② 十个阶段即"十地"，指乾慧地、性地、离欲地等。

于法威前去发难。当时支道林正在宣讲《小品般若》，于法开对法威说："等你到那里时，支道林应当讲到第某某品，你须如此这般……"把自己想好的十几种攻难的道理教给法威，说："这样去攻难，他不可能通（自圆其说而论辩胜利）。"当法威来到支公处时，果然如同于法开所说，便把师傅所授的理论陈述了一番。经过多次的往返争论，支遁终于败下阵来。他知道这是自己的对手所派的代言人，便厉声喊道："先生为什么要受人指使而来！"尽管于法开出了这口气，但他还是认为自己不敌支遁，于是便改学医术了[①]。

为了与同行"争名"，便派弟子前去刁难，在别人的败屈中寻求快慰，这本不是佛家的度量。说明他里口讲"空"经，却意在有中。在受挫后便将自己的三界十地之说抛到九霄云外，改学医道，又见其佛心之不笃。不过他从医后倒也是一把好手。如郗愔十分崇敬道教，他经常腹内疼痛，便请来很多道教方士医生，采用烧符念咒之法来治，结果都不见效。听说于法开医术不错，便请他来治。于法开经过号脉后，便说："您的病是由过于信奉道教所致。"说完便给郗愔配了一剂汤药。郗愔服后便立即排下大便，其中许多碎纸，像拳头那般大，原来都是先前所服的道符。还有一次，他夜行投宿，主人妻子产期已过而不产。于法开便采用让产妇服用羊肉的办法，让羊背裹着婴儿产下，十分见效。他治不好的病也决不逞能。晋穆帝临崩前曾请于法开看病，他视脉后知已不可救，又不敢明说，便退出不入。康献皇后闻讯大怒，下令逮捕于法开。未几穆帝便谢世，方才获免[②]。这些故事可以使人形象地认识部分佛僧理论与行为的脱节，以及他们宣扬佛理的某些功利目的和虚伪之处。

---

① 见《高僧传・于法开传》、《世说新语・文学》及刘注等。

② 见《高僧传・于法开传》、《世说新语・术解》及刘注等。

幻化宗又称幻化义，创建人为壹法师。其基本教义是："一切诸法，皆同幻化，因幻化故名为世谛。心犹存真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道？隔凡成圣，故知神不空[①]。"这也就是说，世间万物的存在与否，取决于人内心是否有它。心有则有，心无则无，故其本身是幻化之物。这与心无义的主张恰恰相反，所以壹法师曾与心无宗的继承人道恒等人相互诘难。出于对心有存神的重视，所以道壹法师十分注意自己的心灵对外界的感受和阐释。他素以好"整饰音辞"著称，一次，他从都下回东山，路经吴中，适逢下雪，天气微寒。回去后诸僧问起路上所经之景。道壹便描绘道："风霜固所不论，乃先集其惨澹。郊邑正自飘瞥，林岫便已皓然。"这番景色描绘不仅具有较强的文学色彩，同时也是"心有物幻"的产物。所以《沙门题目》说："道壹文锋富赡。"孙绰在为道壹所作的赞中，也赞其"驰骋游说，言固不虚。唯兹壹公，绰然有余。譬若春圃，载芬载敷。条柯猗蔚，枝干扶疏"[②]。说明佛教学说对其文彩的影响。

心无宗又称心无义，为支愍度（或作支敏度）所创。这个学派出笼经过的故事，很能说明一些问题。据《世说新语·假谲》载，支愍度在准备过江之前，与一位北方僧人结为伴侣，二人一起商量过江后怎样讲般若，北方僧人说："用旧义往江东，恐不办得食"，于是两人便共立"心无义"。后来那位僧人因故未过江，支愍度自己到了南方，大讲其心无说。数年后那位北方僧人让人给支愍度捎信说："替我告诉支愍度，心无义的学说并不能成立，当初我们创立此说，只是为了混碗饭吃，不要因此而有负于如来佛祖。"这个故事的真实程度，虽然不能确切肯定，但它至少说明了这样几个问题：

---

① 安澄《中论疏记》。

② 见《世说新语·言语》及刘注等。

第一，讲般若的目的是为了获取生活资料，混饭吃；第二，讲般若须考虑接受环境①；第三，讲般若可以随意主张，相当自由。心无宗与幻化宗的教义正相反，它认为："心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚②。"这种"有为实有，色为真色"的观点，与当时开始流行的一切皆空的般若中观学说明显不同，所以遭到壹法师、慧远和僧肇等人的抨击后便消声匿迹了。据《高僧传·竺法汰传》，心无义的继承人道恒，极富才气，他执心无之说，在荆州一带极有市场。竺法汰认为心无义是异端邪说，应予驳倒，便召集众多名僧，让自己的弟子昙壹对其发难。昙壹据经引典，深入细致地分析驳斥。但道恒能言善辩，不肯认输。当天天色已晚，便暂时休战。次日又重摆战场，由慧远大师亲自出马，只见他"攻难数番，关责锋起"。道恒渐渐觉得自己的道理有些动摇，神色也开始有点慌张，连麈尾也扣到了案于上，终于哑口无言了。慧远仍穷追不舍："不疾而速，杼柚何为！""不疾而速"语出《易·系辞》："唯神也，故不疾而速"，这里指心无义的学说，因心无义主张心体"豁如太虚，虚而能知"。"杼柚"是织布机的部件，这里引申为反复思考、经营。意思是说既然"心无"能"不疾而速"，又何必劳神费力！众人听此哄堂大笑，心无义的学说，从此便一厥不起了。

在慧远的零星事迹中，也可看出与他理论学说的关系。他晚年在庐山讲学时，仍精神矍铄，讲论不歇。弟子中有人精神松懈，远公就说："桑榆之光，理无远照；但愿朝之晖，与时并明耳。"于是执经登坐，讽诵朗畅，声音虽不高昂，但却深重。那些高足弟子，见此纷纷肃然起敬③。从字面上看，慧远的话不过是"少年不努力，

① 参见下节玄学与佛学合流的有关内容。

② 僧肇《不真空论》。

③ 《世说新语·规箴》。

老大徒伤悲"之类的劝导，但了解了他以因果轮回之说为要挟，要人们刻苦修行，求得超脱成佛的理论，就会明白，他的用意仍然是，为了避免来世的苦难，必须珍视今生和现时，仍是他宗教说教的体现。

3. 对其它佛教状况的反映

除了以上情况外，在当时人们的言行中，还可以发现许多与佛教相关的各种因素。比如有的反映了佛和佛僧在人们心目中的崇高威望。一次庾亮来到佛寺，见到卧佛像，便感慨地说："此子疲于津梁。"人们所以造卧佛像，是因为如来佛祖劳累背痛所致，《涅槃经》："如来背痛，于双树间北首而卧，故后之图绘者为此像①。"余嘉锡先生认为，庾亮的话为"譬喻之言，谓佛说法接引，普渡众生，咸登觉岸，如济水之有津梁也②。"所以当时人们都以庾亮的话为名言，后代也多有以"津梁"喻师道者。人们对庾亮比喻的赞扬，说明佛的传播佛法工作已被后人承认并尊重。这种崇佛的具体化，便是尊敬佛僧。当桓彝听说人们对竺法深说三道四后，便制止道："此公既有宿名，加先达知称，又与先人至交，不宜说之③。"这种对佛与佛僧尊严的自觉维护正是佛教广泛传播的极好气候。

有的言行则反映出般若学各家代表人物之间的门户之见。前面所叙于法开受挫后派弟子法威前去攻难支遁的故事，已可见即色宗与识含宗之间的龃龉，道壹与慧远等人对道恒的责难，又是般若诸家对心无宗群起攻之的写照。又比如有一次，一位北来道人好才理，与支遁相遇于瓦官寺，两人便对讲《小品》。当时竺法深、

---

① 《世说新语·言语》刘注引。
② 见《世说新语笺疏》。
③ 见《世说新语·德行》。

孙绰等人在场。只见这位道人屡设疑难、攻击支遁，而支道林辩答清析，辞气俱爽，使道人每每败北。这时孙绰又试图挑起竺法深与支遁的争辩，便问法深："上人当是逆风家，向来何以都不言？"意思是说您的本事也不在支遁之下，为什么竟让支遁所向披靡而一言不发呢？竺法深听了，仍笑而不答。不想支遁却趾高气扬地说："白旃檀非不馥，焉能逆风？"据《翻译名义集·众香篇》，象白旃檀（即白檀香，见《一切经音义》卷二十九）这样的香，虽有香味，但只能随风，不能逆风。而据《成实论》，波利质多天树之香，才能逆风而闻①。所以支遁的意思是，竺法深如同白檀香一样，虽有些本事，终究不能与我抗衡。法深听了这话，仍夷然不屑②。这与开始的"笑而不答"表达了同样的自信，从而隐现出本无异宗与即色宗的门户之见。

还有的人物言行中表现出佛理与佛法的深奥难懂。如《世说新语·文学》载："《三乘》佛家滞义，支道林分判，使《三乘》炳然。诸人在下坐听，皆云可通。支下坐，自共说，正当得两，入三便乱。今义弟子虽传，犹不尽得。（刘注引《法华经》："三乘者：一曰声闻乘，二曰缘觉乘，三曰菩萨乘。声闻者，悟四谛而得道也。缘觉者，悟因缘而得道也。菩萨者，行六度而得道也。然则罗汉得道，全由佛教，故以声闻为名也。辟支佛得道，或闻因缘而解，或听环佩而得悟。神能独达，故以缘觉为名也。菩萨者，大道之人也。方便则止行六度，真教则遁修万善，功不为己，志存广济，故以大道为名也。"）"由于《三乘》经佛理深奥，众僧徒在支道林宣讲时还能听得明白，等支遁下去由他们自己解说时，便不能自圆其说了。又如当时的习俗，每年的四月八日，各寺院举行盛会，用香汤浴佛，纪念弥

① 据《世说新语·文学》刘注引。

② 见《世说新语·文学》。

勒佛的出生，称为龙华会。会上要将书有礼文的露版供上，以为请佛之用[1]。一次，范宁为豫章太守时，在当年的龙华会上，众僧都不理解，只好面面相觑。最后一位小沙弥在坐末挺身而起，说："世尊默然，则为许可。"遂为大家同意[2]。小沙弥系用朱文殊的话，《高僧传·杯度传》："时湖沟有朱文殊者，谓度曰：'弟子脱舍身没苦，愿见救度。脱在好处，愿为法侣。'度不答。文殊喜曰：'佛法默然，已为许矣。'"在大家都无定见的情况下，用前人的典故来加以解释，自然得到响应。这些都说明，由于佛教一些教理内容的深奥，给佛教的传播带来一定的障碍，从而也给人们对它的解释，带来一定的随意性。

（三）从士人言行看佛学与玄学的合流

如果把东汉作为佛教传入中国的正式开始，至今已有二千年的历史。作为一种外来文化，其强盛的生命力根源何在？除了宗教信仰的原因外，对中国文化土壤的适应和同化，应当是佛教在中国扎根的决定因素。从接受者的角度来说，对外来文化的认同、吸收和借鉴，使之变为具有民族特色的自己的东西，也是中国人吸收外来文化的成功范例。魏晋时期佛学与玄学的合流，便是这一范例的集中体现。

佛学与玄学是不同文化土壤上生长起来的思想果实，因面存在着先天的差异。但是二者在修心、养性、生活行为诸方面，又的确有很多相通或相似之处。决定这些相通或相似之处的根本原因是二者在认识论上的虚无和空无思想，面这恰恰又是处于乱世中

---

① 见《岁华纪丽》卷二引《荆楚岁时记》。

② 见《世说新语·言语》。

希望超脱出世的人们最为欢迎的思想。有了这样的契机，二者才能在魏晋时期相濡与共，共同发展。所以，二者无论在理论的内容上，还是在逻辑思维的方法上，以及在玄学家与佛学家的行为选择上，都表现出很多相互影响、借鉴、渗透和融合的痕迹。而他们的言行又是这些痕迹的直接载体。

1. 思想理论的相互吸收

魏晋时期的佛学与玄学虽然都取得长足的发展，但二者都没有摆脱各自的艰难处境。它们是通过相互的吸收和借鉴，才使自己不断地走出困境，向前发展的。

佛学借助玄学发展自己的突出表现是"格义"之法的创立。汤用彤先生说："大凡世界各民族之思想，各自辟途径。名辞多独有含义，往往为他族人民所不易了解。而此族文化输入彼邦，最初抵牾不相入。及交通稍久，了解渐深，于是恍然于二族思想固有相同处，因乃以本国之义理，拟配外来思想。此晋初所以有格义方法之兴起也[1]。"晋代以前，佛教虽然已在中原有了市场，但并非一帆风顺。这时所译佛经的数量非常有限，即使在已译诸经中，也多凭印度、西域佛僧的记忆，由口诵转为笔译。这样译出的佛经不仅语言滞涩，而且文化背景的差异，也给佛经的流传带来极大的不便。如殷浩北伐失利被废后，徙居东阳时，大读佛经，多有精解，惟对"事数"不解[2]。"事数"是佛经里所讲的名相法数，据刘孝标注解释，是如五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属。连殷浩这样的清谈名流和佛教信徒都难以理解，其他人也就可想而知了。要解决这个问题，就亟需用人们所熟悉并能够接受的概念和义理来

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史·道安时代之般若学》。
② 见《世说新语·文学》。

诠释这些深奥艰涩的舶来之品。人们发现，因为老庄玄学与佛学在思想实质上十分相似，而大家又比较熟悉这些内容，所以用老庄玄学的义理来比附佛学内容，是解决应急之需的最好办法。这也就是竺法雅等人创立的“格义”之法。据《高僧传·竺法雅传》：“竺法雅，……少善外学，长通佛义。”外学就是老庄玄学，佛玄双通是他将内外相比拟的条件和资格。又说：“时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮昙相等，亦辩格义，以训门徒。雅风彩洒落，善于机枢。外典、佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。”在人们普遍感觉到佛经难解的情况下，格义之法无疑应急之需，起到了疏畅滞义的作用。尽管随着佛经的翻译和人们对经义的深入掌握，人们逐渐发现这种方法未能准确传经的局限，但六家七宗的代表人物，还都没有从根本上脱离此法。如支愍度所创立的心无义，便是采用格义之法。心无义的理论核心是认为：“种智之体，豁如太虚。虚而能知，无而能应。居宗至极，其唯无乎[1]？”这种说法，实本自老庄、《周易》之义。《老子》第五章：“天地之间其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”王弼注云：“橐籥之中空洞无情无为，故虚而不得穷屈，动而不可竭尽也。”《易·系辞上》：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其谁能与于此。”韩注云：“夫非忘象者，则无以制象。非遗数者，无以极数。至精者无筹策而不可乱，至变者体一而无不周，至神者寂然而无不应，斯盖功用之母，象数所由立。故曰非至精至变至神，则不能与于斯也。”二者的精神实质是非常接近的，所以陈寅恪先生认为：“心无义者，实取外书之义，以释内典之文[2]。”前面所叙慧远以《易·系辞》中“不疾

---

① 见《世说新语·假谲》刘注。

② 陈寅恪《支愍度学说考》，载《金明馆丛稿初编》。

而速”之语来责难心无义者“杼柚何为”，也是格义之法在其各派学说斗争中的运用。因为慧远这样的佛学大师对玄学必修的《老》、《庄》、《易》三玄烂熟于心，所以能运用自如。《世说新语·文学》：“殷荆州曾问远公：‘《易》以何为体？’答曰：‘《易》以感为体。’殷曰：‘铜山西崩，灵钟东应，便是《易》耶？’远公笑而不答。”

如果用“山重水复疑无路”来形容格义法创立前佛教传播的困境的话，那么格义法的采用，无疑给佛经传播事业带来了生机，使其出现了“柳暗花明又一村”的景观。人们借助对老庄玄学的概念和义理的把握，在一定程度上熟悉和了解了佛教的深奥义理[①]。

与佛学的情况恰恰相反，玄学不是因为人们对它不了解而感到陌生，因而需要启蒙的普及工作。它是由于玄学的义理太为人们所熟知，显得陈旧和老化，所以需要注入新的活力。如对《庄子·逍遥游》的解释，很长时期内人们谈不出什么新的见解，只能按照郭象和向秀的解释加以有限的理解。郭、向二人对“逍遥”的理解是，一切有待的一般动物乃至于人类，只要安于性分，就是逍遥。他们认为：“夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性。苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已。又从有待者不失其所待；不失，则同于大通矣[②]。”郭、向二人扬弃了庄周虚无主义的“道”，虚构了“自足其性”的各自孤立的绝对存在（“有”），进而提出各安其性分的学说。在他们看来，只要适性、足性，小鸟与大鹏都同样逍遥，小鸟不必羡慕大鹏。所谓圣人也就是得性。如果人们能够‘自足其性’，各安本分，就可以得到最大的满足，就能“无心玄应，唯感之从”，进而达到“独化于玄冥之境”的境

① 当然，随着佛经日益为人们深入了解，格义之法也逐渐失去了作用。参见汤《史》第九章。

② 见《世说新语·文学》刘注引郭、向《逍遥义》。

界。这种说法虽然有道理，也能自圆其说，但与贵无派的理论核心不相吻合，加上人们总不能摆脱此理束缚，因而显得陈旧。后来，支道林在白马寺中，与冯太常清谈中谈到“逍遥”问题，支遁用佛家的“空无”说来体会“逍遥”问题，“卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得”①。支遁不同意郭、向二人以适性为逍遥的观点。在他心目中，众生各异，如果以适性为逍遥，则众生各行其是，“夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣②”。这样也就会失去佛教教义的要求与约束，所以他强调“凝神”，“至足”，认为只有无待的至人（圣人）才能逍遥，只有至人的心才是逍遥。他说：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言人道，而寄指鹏鷃。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷃以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪；物物而不物于物，则遥然不我得，玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足；足于所足，快然有似天。犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎③？”他在《大小品对比要钞序》中进一步说：“夫至人者，览通群妙，凝神玄冥，灵虚响应，感通无方。建同德以接化，设玄教以悟神。述往迹以搜滞，演成规以启源。或因变以求通，事济而化息；适任以全分，分足则教废。故理非乎变，变非乎理；教非乎体，体非乎教。故千变万化，莫非理外，神何动哉？以之不动，故应变无穷。”他所说的“逍遥”，是指至人的心，即至人的精神状态，就是指至人精神游于无穷之境，随万物而变化，不脱离物又不执著物，也就是精神感应四方，感应万物，主观上又无所为。也就是要“凝守精

---

① 《世说新语·文学》。

② 《高僧传·支遁传》。

③ 《世说新语·文学》刘注引支遁《逍遥论》。

神”。“凝守”就是“至足”、“自足”，精神“至足”、“自足”了，就会无所不知、无所不通，无所不当，无所不适了。总之，达到“凝神”，精神寂然不动，就能应变无穷，应付一切，才能达到“无待”和“逍遥”的境界。这个境界不是别的，正是支遁心中心驰神往的西方佛国世界。他在《阿弥陀佛像赞并序》中曾描绘过这种境界：“佛经记西方有国，国名安养，迥辽迥邈，路逾恒沙。非无待者，不能游其疆；非不疾者，焉能致其速？其佛号阿弥陀，晋言无量寿。国无王制班爵之序，以佛为君，三乘为教。男女各化育于莲华之中，无有胎孕之秽也。馆宇宫殿，悉以七宝，皆自然悬构，制非人匠，苑囿池沼，蔚有奇荣①。”这就是支遁逍遥观的宗教归宿。

可以看出，支遁对老庄玄学中逍遥问题的新奇见解，在很大程度上得力于佛学思想的运用。在玄学领域中对佛理的大胆引进使支遁获得了极大的成功。他的标新立异之见作为《逍遥游》研究的定理而被沿袭下来，“后遂用支理”，从而成为这个问题的权威学者，也使他因此而征服曾鄙视过自己的名流：

> 王逸少作会稽，初至，支道林在焉。孙兴公谓王曰：“支道林拔新领异，胸怀所及，乃自佳，卿欲见不？”王本自有一往隽气，殊自轻之。后孙与支共载往王许，王都领域，不与交言。须臾支退，后正值王当行，车已在门。支语王曰：“君未可去，贫道与君小语。”因论《庄子·逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发。王遂披襟解带，留连不能已。（刘注：《支法师传》：“法师研十地，则知顿悟于七住；寻庄周，则辩圣人之逍遥。当时名胜，咸味其音旨。”《道贤论》以七沙门比竹林七贤。遁比向秀，雅尚庄、老。二子异时，风尚玄同也。）②

① 《广弘明集》卷一五。

② 《世说新语·文学》。

在一次清谈盛会上，他运用同样的方法解释《庄子·渔父》，也使众人感到"才藻奇拔"，于是"众咸称善"①，从而显示出佛学这股新鲜血液被注入玄学后所焕发的蓬勃生机。

在这样的吸收和借鉴中，佛教不仅牢固地树立了自己的地位，而且大有后来居上，取代玄学主导地位的趋势。一次，僧意在瓦官寺中，王修后赶来，两人便摆起龙门阵，清谈起来。僧意问王修："圣人有情不？"王曰："无。"僧意又问："圣人如柱邪？"王曰："如筹算，虽无情，运之者有情。"僧意又问："谁运圣人邪？"王修哑口无言而去②。在玄学家看来，圣人是至高无上的精神权威，它的有情，可以操纵无情的生灵，主宰世间万物。也就是说，除了圣人，别的都可以是虚无的。但佛学的空无比起玄学的虚无还要来得彻底，甚至连"真谛"与佛本身也是空无的。这就使崇尚圣人的玄学家感到望尘莫及，也更易为身处乱世的人们所接受。这个故事形象而准确地显示了这个历史演进的轨迹。

2. 佛僧的名士化

比起在理论内容的相互吸收和借鉴，佛学家与玄学家在人格和行为方式方面的相互同化，更能表现出佛学与玄学的合流。这是二者在思想和利益上取得认同后的必然外化反映。一时间，佛僧挥起了麈尾，出没于各种清谈场所；名士也废寝忘食地捧起了佛经，出没于寺院，以佛悟玄。除了袈裟和光头之外，人们竟难以分清谁是佛僧，谁是名士。孙绰在《道贤论》中，运用格义的方法进行人物品评，将天竺七僧与竹林七贤相比拟，以法护比山巨源③，以

---

① 《世说新语·文学》。

② 同上。

③ 《高僧传·昙摩罗叉传》。

白法祖比嵇康[1]，以法乘比王浚冲[2]，竺道潜比刘伶[3]，支遁比向秀[4]，于法兰比阮籍[5]，于道邃比阮咸[6]，足以说明这种同化的深入程度。

支遁的行为在佛僧名士化的潮流中比较具有代表性。他的理论学说本身就是佛玄互补的产物，其即色论有些裴頠崇有论的影子，他的逍遥论又体现了佛理对玄学的渗透。在其生活行为中，这两种因素就更加显得水乳交融，难以区分了。他所交往的人士，多为清谈名流，如王洽、刘惔、殷浩、许询、郄超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁伯[7]，以及谢安、王濛、王羲之等人[8]。他是这些清谈名流清谈活动中的重要活跃分子。比如他在人物品评活动中经常大显伸手：

林公云："王敬仁是超悟人。"[9]

或问林公："司州何如二谢？"林公曰："故当攀安提万。"[10]

林公云："见司州警悟交至，使人不得住，亦终日忘疲。"[11]

品评别人他是能手，他本人也是别人品评的重要对象和参照对象。《支遁别传》称他"神心警悟，清识玄远"。他到京师以后，王濛称赞他探求精妙玄理的造诣，不下王弼[12]。这是对他作为一位佛僧的玄

---

① 《高僧传·帛远传》。
② 《高僧传·法乘传》。
③ 《高僧传·竺道潜传》。
④ 《高僧传·支遁传》。
⑤ 《高僧传·于法兰传》。
⑥ 《高僧传·于道邃传》。
⑦ 见《高僧传·支遁传》。
⑧ 见《世说新语》各篇。
⑨ 《世说新语·赏誉》。
⑩ 《世说新语·品藻》。
⑪ 《世说新语·赏誉》。
⑫ 《世说新语·赏誉》刘注引。

学造诣的最高评价。有一次，郗超问谢安，支遁清谈的功夫比嵇康怎么样。谢安回答，嵇康只有全力以赴，才能刚刚与支遁战个平手。郗超又问："那殷浩比支遁如何？" 谢安回答说："从神姿风彩上看，支遁要超过殷浩。但真要侃侃而谈，深入进去，恐怕支遁要不敌殷浩[①]。"又如《世说新语·品藻》载："王孝伯问谢太傅曰：'林公何如长史？'太傅曰：'长史韶兴。'问：'何如刘尹？'谢曰：'噫！刘尹秀。'王曰：'若如公言，并不如此二人邪？'谢云：'身意正尔也。'" 因为王坦之很瞧不起支遁，所以坦之的弟弟祎之也轻视支遁。王述听说后就批评祎之："不要学你哥哥，你哥哥的才德本来就不如支遁[②]。"又有一次王献之问谢安支遁比庾亮怎么样？谢安感到不好回答，说前辈对他们二人没有定论，如果硬要我说，我认为庾公的才能要胜过支遁[③]。这些对支遁的评价尽管褒贬不一，甚至在谢安一个人的嘴里，也说出毁誉各异的话来。但从某种角度来看，这也许正说明人们对他品行各方面品评分析的细致和深入，也说明他在人物品评活动中的重要程度。而这些对他品评的基本点，是把他与玄学清谈人士等量齐观，尤其把他与王弼、嵇康相提并论，足见他人格玄学化的程度。

在日常生活行为中，这位佛僧的名士风度就更为明显了。他或者与当时的名流谢安、孙绰、王羲之、许询等人渔弋山水，谈说属文[④]，或者与名士围棋手谈[⑤]，或者打算买山而隐，自己寻找一块出世的乐土[⑥]。他的生活观念已经完全与玄学名士同化，不肯为

---

① 《世说新语·品藻》。
② 《世说新语·品藻》。
③ 《世说新语·品藻》。
④ 见《世说新语·雅量》。
⑤ 见《世说新语·巧艺》。
⑥ 见《世说新语·排调》。

礼教去牺牲自我，而希望在自由中追求个性的意义。当王坦之责难支遁诡辩，意思是说他空发议论，并无实学时，支遁冷笑着回答："难道象王文度那样，戴着旧式帽子，穿着儒生布衣，夹着一本《左传》，跟在郑玄的车后，以成为他的高门弟子为荣才算是有学问吗？这些在我看来，不过是令人恶心的'尘垢囊'而已①。"又如他住在剡东岇山时，有人送他一对鹤，他很喜欢地收养起来。过了些日子，鹤的翅膀长长了，很想腾飞。支遁担心鹤飞走，就剪掉了鹤的翅膀。鹤被剪掉翅膀后，飞不起来，回头看着自己已断的翅膀，懊丧不已。支遁看了，内心忽有所悟，说："既有凌霄之姿，何肯为人作耳目近玩？"等到仙鹤翅膀再次长长时，便让它们飞向蓝天②。支遁在王文度对郑玄人格的追随中，看到礼教经学对人性的异化。又在仙鹤求飞的愿望中，体悟到人生自由的意义。当有人认为他作为佛僧畜马不合常理时，他却无所顾忌，直言："贫道重其神骏③。"这种对生活艺术般的把玩，不仅超越了汉儒，也超越了一般佛僧的清心寡欲，可称为是披上袈裟的名士。就连他的死，也颇有些名士之风：

> 支道林丧法虔之后，精神霣丧，风味转坠。（刘注：《支遁传》："法虔，道林同学也。俊朗有理义，遁甚重之。"）常谓人曰："昔匠石废斤于郢人，（刘注：《庄子》："郢人垩漫其鼻端若蝇翼，使匠石运斤斫之，垩尽而鼻不伤，郢人立不失容。"）牙生辍弦于钟子，（刘注：《韩诗外传》："伯牙鼓琴，钟子期听之，方鼓琴，志在太山，子期曰：'善哉乎，鼓琴！巍巍乎，若太山！'莫景之间，志在流水，子期曰：'善哉乎，鼓琴！洋洋乎，若流水！'钟

---

① 《世说新语·轻诋》。
② 《世说新语·言语》。
③ 《世说新语·言语》。

子期死，伯牙擗琴绝弦，终身不复鼓之，以为在者无足为之鼓琴也。"）推己外求，良不虚也！冥契既逝，发言莫赏，中心蕴结，余其亡矣！"却后一年，支遂殒[1]。

这种为知己之死伤痛而亡的归宿，与当时很多名士痛悼亲人和挚友的举止如出一辙，是魏晋玄学中圣人有情命题的具体表现[2]。

正因为支遁在清谈玄学活动中的各种出色表现，使他死后得到玄学家们极高的评价。戴逵在支遁的墓前深情地说："德音未远，而拱木已积，冀神理绵绵，不与气运俱尽耳[3]！"王珣也在《法师墓下诗序》中说："余以宁康二年，命驾之剡石城山，即法师之丘也。高坟郁为荒楚，丘陇化为宿莽，遗迹未灭，而其人已远。感想平昔，触物凄怀[4]。"孙绰在《道贤论》中说他"识清体顺，而不对于物；玄道冲济，与神情同任。此远流之所以归宗，悠悠者所以未悟也[5]"。以至后人把他比作王弼、向秀、嵇康，都说明他在玄学士流中的崇高威望。

康僧渊也是佛僧名士化的代表人物之一。据《高僧传·康僧渊传》，"康僧渊本西域人，生于长安。貌虽梵人，语实中国。容止详正，志业弘深。"他刚过江时，为无名之辈，总在市面上盘桓，以至到了乞讨为生的地步。后来一个偶然的机会，他到了殷浩那里。当时正值暑天，殷浩作为朝廷要员，家虽正高朋满座。殷浩客气地请他坐下，稍事寒暄后，便转到了玄学的命题。只见康僧渊"语言辞旨，毫无愧色。领略粗举，一往参诣"，竟然语惊四座，由此声名大振。他由一个靠乞讨为生的僧人，成为士流折服的名士，完全是

---

① 《世说新语·伤逝》。

② 参见《世说新语·伤逝》及本书第四章关于玄学问题的论述。

③ 见《世说新语·伤逝》。

④ 《世说新语·伤逝》刘注引。

⑤ 见《高僧传·支遁传》。

与过江士族名流交往，在同化中征服对方的结果。他不仅得到殷浩的抬举，也与东晋元勋王导谈笑风生，亲密无间。因为他是西域人，所以眼眶很深，鼻梁又很高。王导经常嘲笑他的深目高鼻。康僧渊反击道："鼻者面之山，目者面之渊。山不高则不灵，渊不深则不清[1]。"这一回敬不但敏捷迅速，更令人赞叹的是，它完全是采用中原本土的文化因子。《管辂别传》说："鼻者天中之山。"《相书》也说："鼻之所在为天中，鼻有山象，故曰山[2]。"可见他对中原文化烂熟于心，故能信手拈来，运用自如。在这轻松、幽默而又富有智慧精神的调侃气氛中，名士与佛僧的融洽关系，康僧渊作为玄学家的风彩，已绰然可见。他还象一位贵族名士那样，在隐逸山林中怡然自得。据《世说新语·栖逸》："康僧渊在豫章，去郭数十里，立精舍。旁连岭，带长川，芳林列于轩庭，清流激于堂宇。乃闲居研讲，希心理味，庾公诸人多往看之。观其运用吐纳，风流转佳。加已处之怡然，亦有以自得，声名乃兴。后不堪，遂出。"这种求得自我心灵解脱的世外桃源，令人想起王羲之在《兰亭序》中所描绘的诸名士于崇山峻岭，茂林修竹，又有清流激湍、映带左右的流觞曲水之中，列坐其次，畅叙幽情的情景。康僧渊的名士化，已经神形俱似。

除了支遁、康僧渊二人外，当时竺法护、帛法祖、竺叔兰、支孝龙、康法畅、竺法深、于法开、于道邃等名僧都程度不同地染上玄学的风气。后世名士或激赏其玄理风格，或标举其放达举止。如康法畅常执麈尾行，每值名宾，辄清谈尽日。庾元规谓畅曰："此麈尾何以常在？"畅曰："廉者不求，贪者不与，故得常在[3]。"竺法深也以

---

① 见《世说新语·排调》。
② 据《世说新语·排调》刘注引。
③ 《世说新语·言语》。

一位品目专家的口吻说："人谓庾无规名士，胸中柴棘三斗许[1]。"竺叔兰身为佛僧，却与刘伶、阮籍等人一样地嗜酒如命。《出三藏记集·竺叔兰传》记其"性嗜酒，饮至五六斗（或作升）方畅，尝大醉，醉卧于路傍，仍入河南郡门唤呼，吏录送河南狱，时河南尹乐广与宾客共酣已醉，谓兰曰：'君侨客，何以学人饮酒？'叔兰曰：'杜康酿酒，天下共饮，何问侨旧？'广又曰：'饮酒可尔，何以狂乱乎？'答曰：'民虽狂而不乱，犹府君虽醉而不狂。'广大笑。"清谈大师乐广还把竺叔兰视为外侨，而竺叔兰本人已俨然以中原名士自居了。支孝龙则与胡毋辅之、谢鲲等人散发裸裎，闭室酣饮，共称八达[2]。则已与刘伶、阮籍等正始名士的醉态、元康名士的放达别无二致。

3. 名士的佛僧化

魏晋佛学与玄学在学说内容与生活方式上的交流都是相互的。佛僧固然向玄学靠拢，以求在生存中发展。而玄学名士也不乏喜好佛学之流，如果说王导把高座道人引为自己的徒弟在某种意义上说是出于政治政策的需要的话，那末他对康僧渊目深鼻高的调侃就不能完全用同样的原因来解释。而简文帝周围援结众多名士、佛僧，竟日清谈，则更是一种共同的精神需求的产物。一次，支遁、许询等人在司马昱处清谈，由支遁主讲《维摩诘经》，任法师，许询为都讲，负责提出问题责难。每当支遁说明一个道理，"四坐莫不厌心"；每当许询提出一个问题，"众人莫不抃舞"，人们"但共嗟咏二家之美，不辩其理之所在"[3]。这些名僧、名士共聚在简文帝处，用玄学清谈的方式，来谈论佛经的内容。可见二者的融合，已

---

① 见《世说新语·轻诋》。
② 见《晋书·胡毋辅之传》。
③ 《世说新语·文学》。

然难分彼此。

在佛僧化的名士中，殷浩最有代表性。这位建武将军和五州军事尽管带兵打仗一塌糊涂，在平定姚襄的战役中战败而被废为庶人，但在清谈玄理、研习佛经方面却心驰神往，孜孜以求。他不仅对康僧渊这样过江后身处窘境的佛僧给予大力提携与支持，而且身体力行，对佛经的研究浑然已入忘我之境。《世说新语·文学》："殷中军被废东阳，始看佛经。初视《维摩诘》，(刘注：僧肇《注维摩经》："维摩诘者，秦言净名，盖法身之大士，见居此土，以弘道也。")疑《般若波罗密》太多，后见《小品》，恨此语少。(刘注：波罗密，此言到彼岸也。《经》云："到者有六焉：一曰檀；檀者，施也。二曰毗黎；毗黎者，持戒也。三曰羼提；羼提者，忍辱也。四曰尸罗；尸罗者，精进也。五曰禅；禅者，定也。六曰般若；般若者，智慧也。然则五者为舟，般若为导，导则俱绝有相之流，升无相之彼岸也。故曰波罗密也。"渊源未畅其致，少而疑其多；已而究其宗，多而患其少也。)同篇又记载他被废东阳时大读佛经，皆获精解。唯至"事数"处不解，遇见一道人，问所签，便释然。可见他如饥似渴、不耻下问地研习佛经，由不知到有知的过程。他终于成为一位对佛经有着较深造诣和独到见解的学术权威。据《世说新语·文学》载，殷浩读佛经《小品》①，下二百签，表达自已的体会。这些体会皆是精微之见，并且均为世人迷惑不解之处。他曾准备与支道林就这些问题展开论辩，没有实现，竟感到遗憾。他对佛经的研习程度，竟使支遁这样的大师感到难以对付，竟避而不见。一次，殷浩对佛经有些不明之处，便派人请支遁到府中讲解。支遁正准备前往，正巧王羲之在支遁处，便劝阻他说："殷浩达人知识渊博，很有见解。

① 《世说新语·文学》刘注谓《释氏辨空经》有详者焉，有略者焉。详者为《大品》略者为《小品》。

他弄不明白的问题，您也未必能说明白。即使说明白了，因是对殷浩这样的人解释，也不会为您的名字增光。倘若说不通，那末十年的名声，可要毁于一旦了，所以不能去！"听了这话，支遁深以为然，就打消了见殷浩的念头。殷浩以佛理解庄玄，又以庄玄通佛理，因而获得成功，说明多数士人并不能洞晓佛理。而殷浩能兼通佛玄，则使他左右逢源，各得其所，在佛与玄两方面均能超出常人。

当然，对佛经喜好并达到一定造诣的人还不止他一人。也有些名士能对佛经心领神会，悟其要紧，《世说新语·文学》：

> 提婆初至，为东亭第讲《阿毗昙》。（刘注：《出经叙》："僧伽提婆，罽宾人，姓瞿昙氏。隽朗有深鉴，符坚至长安，出诸经。后渡江，远法师请译阿毗昙。"远法师《阿毗昙叙》："《阿毗昙心》者，《三藏》之要领，咏歌之微言。源流广大，管综众经，领其宗会，故作者以心为名焉。有出家开士字法胜，以《阿毗昙》源流广大，卒难寻究，别撰斯部，凡二百五十偈，以为要解，号心曰'心'。罽宾沙门僧伽提婆，少玩斯文，因请令译焉。"阿毗昙者，晋言大法也。道标法师曰："阿毗昙者，秦言无比法也。"）始发讲，坐裁半，僧弥便云："都已晓。"即于坐分数四，有意道人更就余屋自讲。提婆讲竟，东亭问法冈道人曰："弟子都未解，阿弥那得已解？所得云何？"曰："大略全是，故当小未精覈耳。"（刘注：《出经叙》："提婆以隆安初游京师，东亭侯王珣迎至舍讲《阿毗昙》。提婆宗致既明，振发义奥，王僧弥一听便自讲，其明义易启人心如此。未详年卒。"）

王珉（僧弥）对佛经理解参悟的迅速程度，已使王珣（东亭）感到难以置信，这种对比更突出了王珉悟性之佳。在这种敲钟击鼓之声、长歌短呗之唱的佛教氛围中，玄学与佛学也就愈发显得难解难分了。

六、从生活行为看魏晋文人个性

中国文人有个性么？这个问题，一直为千百年来的士人君子所回避，不管他们是由于反对，还是由于困惑。近些年来，人们可以谈论这个问题了，但结论往往失之笼统。如在前几年的文化讨论中，一些学者出于对知识分子劣根性的反思，为了唤起知识分子多年压在心底的个性愿望，提出了中国知识分子缺乏独立人格的观点[①]。这种提法的动机是可以理解的，但对其一概而论的偏颇，却不能苟同。任何片面和过激都会使真理走向极端，甚至成为谬误。在谈到历史现象时如果缺乏对历史事实的全面考察，则十分容易使结论走向片面。人们对历史规律总是过分虔诚与肃敬，对规律自身具有的局限性，却不敢正视。这种规律理论的最大弊端，是使人懒惰。好像了解了历史规律，就等于掌握了全部历史。岂不知许多宝贵的内容并没有被规律所概括，忘记这些，对于人们全面地了解历史该是何等的遗憾！从一定意义上来说，中国知识分子缺乏

① 参见许纪霖《中国知识分子群体人格的历史探索》，载《新华文摘》1987年第二期。

独立人格的看法是能够成立的，但同时也必须看到，有许多社会现象并不能完全用这个规律来解释。因为在几千年的历史长河中，各个时代都有一些不能被严格地认为没有自己个性的知识分子，况且对于魏晋这个中国历史上的特殊时代来说，个性不是个别知识分子的个别现象，而是比较普遍的群体性格。如果我们对魏晋时期文人在生活行为中所表现的种种个性有比较深入具体的了解，那么我们就会有理由相信：在中国历代知识分子缺乏独立人格这个规律之外，尚有在人格、个性方面值得骄傲的一页。

（一）形成魏晋文人个性的主客观条件

魏晋文人的个性，并不是他们随心所欲所致，而是受到种种社会与个人因素的制约。

1．"儒道互补"

儒道两家的处世思想在不同社会环境中对文人心态的不同影响，是形成魏晋文人个性的重要原因。缺乏独立人格论者过分强调了儒家思想在历史上对文人心态的影响，好像能够决定文人心态的，只有儒家一家。其实即便是儒家，也并非绝对摈弃人的独立人格（虽然这种人格与道家所说的内涵不同）。况且道家与儒家一道，并为中国传统思想的两大支柱，并成为中国历代知识分子人生观、人格观的决定因素。儒家积极入世，道家则出世无为。表面看来，二者相悖面对立，而事实却统一在历代知识分子身上。李泽厚关于"儒道互补"的见解，似能说明这个问题。他认为不仅在政治思想和哲学思想，包括在人生观和人格观上，儒家和道家也是相互对立而又互为补充的。"孔子对氏族成员个体人格的尊重（'三军可夺帅也，匹夫不可夺志也'），一方面发展为孟子的伟大人格理想

（'富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈'），另方面也演化为庄子的遗世绝俗的独立人格理想（'彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业'）[①]。"他又认为："不但'兼济天下'与'独善其身'经常是后世士夫的互补人生路途，而且悲歌慷慨与愤世嫉俗，'身在江湖'而'心存魏阙'，也成为中国历代知识分子的常规心理以及艺术信念[②]。"然而二者毕竟又是离异的。同是尊重个体人格，其各自内涵是不同的，"儒家是从人际关系中来确定个体的价值，庄学则从摆脱人际关系中来寻求个体的价值[③]。"儒家的个性观，给人们安排了一个统一的、秩序井然的等级和角色位置。每个人只有对号入座，才能得到社会的尊重和承认。因此，儒家的个性是属于社会的，从根本上说，它是反个性的。一旦社会秩序和角色位置发生混乱，儒家的座席号已经无效时，它对个性的束缚也就失去作用，人们往往要释放出个性的潜能，应付这变化的环境，于是老庄道家的人生观便派上用场。这就是"儒道互补"在人生观方面的表现。

在历代知识分子身上，这种"儒道互补"的人生观表现得更为集中和突出。作为时代的精英，知识分子常常会超越历史，去观照和反思人类的普遍命运，人们通常称之为"忧患意识"。它与"儒道互补"的人生观的撞击，就形成历代知识分子对现实世界既介入又超然的两种基本心态。陶渊明诗："采菊东篱下，悠然见南山。"看来是超凡脱俗了，可是"刑天舞干戚，猛志固常在"的诗句，却足以显示他内心仍有入世的一面。一位美国社会学家说："对于历代知识分子来说，超然和介入的冲突，一直是一个令人烦恼的问题，有时甚至成为痛苦的根源。这一冲突的性质决定了它任何时候都不可能得到完全解决[④]。"这种超然和介入时起时伏的波浪运动，便

---

①② 李泽厚《美的历程》，中国社科出版社1984年版。

③ 李泽厚《庄玄禅宗漫述》，载《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版。

④ ［美］Irwing ldowe《知识分子的定义和作用》，载《文摘》1985年第九期。

构成了历代知识分子心态流程的历史。而超然和介入的选择，则主要取决于他们的社会环境。

2. “道势”分离

知识分子超然与介入的心态何以要时起时伏?或者说“儒道”何以需要互补?为什么只是“忧患”而不去付诸行动?其根本原因，就在于历代知识分子与政权统治之间，即：“道统”与“势统”之间既密不可分、又龃龉离隙的微妙关系。

春秋战国时期的社会变革对中国社会发展起了重要作用。政治上诸侯割据的局面结束了西周政权的统治，文化上百家争鸣的盛况也彻底打破了学在官府的传统构架。“士”作为普通的自由人，承担了以前的王官之学，并以“道”的承载者自居，张扬一种以道自任的精神。孔子反复宣扬士要“笃信善学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也[1]。”又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也[2]。”“君子谋道不谋食，耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫[3]。”孟子则进一步提出：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也[4]。”从世界文明发展来看，它与古希腊、古印度、古阿拉伯文化的发展有相似之处，都是充分体现人类理性精神的“哲学的突破”(“philosophic breakthrough”)[5]。所不同的是，西方经过这场变革，政府和教会成为各司

---

① 《论语·泰伯》。
② 《论语·里仁》。
③ 《论语·卫灵公》。
④ 《孟子·尽心上》。
⑤ 参见余英时《士与中国文化·古代知识阶层的兴起与发展》，上海人民出版社1988年版。

其职的两个社会机构，而教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威，并具有绝对独立自主的力量。教会作为宗教性的“道”的正式组织，自有其庄严的真实意义，不只是一种政治上的点缀和缘饰。而中国的“道”从此便成为一个悬虚之物，没有组织的形式，它的庄严性只有通过知识分子的言论和行动及其所体现的人格本身来显示。这种人格形象表现在内外两个方面，对内，要实现人格的自省与完成；对外，要“以天下安危为己任”，“天下兴亡，匹夫有责”，合在一起，就是“修身齐家治国平天下”。对内虽然很不容易，但毕竟可以由自己把握。而对外，就有一个统治者是否允许和需要由知识分子来“治”，来“平”的问题。因为中国古代的“势”（官府）并不象西方政府服从教会那样服从知识分子以其自任的“道”。尽管古代知识分子以道自尊，并设计了许多道优于势的具体方式与途径，如“为王者师”，至少是成为王者的朋友和臣民。费惠公说：“吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。”郭隗答燕昭王，引当时成语：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处①。”孟胜也说：“吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也②。”

作为王者的“势”也的确需要“道”的支持，即从意识形态方面使其政权的合法性和权威性得到说明。这种合作在春秋战国时期那些养士之君那里显示了一定的成功。不过，中国的王者一开始就有一个非常明确的前提，即要想与我合作，就必须承认和服从我的至高无上的统治。否则，不仅当不了师友臣，反而会成为刀下之鬼（没有比中国王者更懂得杀人养势的道理的君主了）。所以，中国古代知识分子只能在这有限的空间里去实现自己“道”的梦幻。不

---

① 《战国策·燕策》。

② 《吕氏春秋·上德》。

过，他们的治国平天下的理想常常因为与王者意见的抵牾而不得实现，剩下的，便只有以完善的人格去证明“道”的存在了①。

东汉党锢之祸中清议运动的失败，宣告了当时“道”与“势”合作关系的破裂，也彻底取消了以道自尊的文人过问国家政治问题的愿望要求。于是，文人们便转向内省，转向个体人格的追求，这就是魏晋文人的个性行为。不过，他们的个性行为，没有象儒家设计的那样循规蹈矩和温文尔雅，因而仍属于社会，而是充分体现了老庄对个体人格的绝对自由的追求，因而属于个人。

3. 名教与自然

随着汉末以来儒家思想的削弱和老庄思想的兴起，由于社会各种矛盾得不到合理解决和圆满解释，产生了名教与自然的矛盾与危机，并成为形成魏晋文人个性的重要原因。

对于名教和自然这一对概念内涵的理解，学者们的意见还不尽一致。“自然”是指老庄崇尚人性自然之旨，这一点是没有疑义且容易理解的。至于“名教”，陈寅恪先生认为是指“入世求仕者所宜奉行者也”，即是一种政治观点和行为的选择②。美籍华人学者余英时认为名教应当是包括政治关系在内的整个人伦秩序，其中君臣和父子两伦被看作是全部秩序的基础③。从这对矛盾产生和发展中所包含的实际内容看，余氏的说法似更全面一些。

名教的危机首先表现在君权思想与君臣关系的淡漠上。周代所奉行的“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”之说演变为西汉大一统政权支配下所建立起来的普遍性的君臣观念。可是这

---

① 参见余英时《士与中国文化·道统与政统之间》。
② 说详陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》，载《金明馆丛稿初编》。
③ 说详余英时《士与中国文化·名教思想与魏晋士风的演变》。

种观念至汉魏间已经为以门第为社会基础的察举制及其“门生故吏”观念所取代。因这时的知识分子在被征辟或察举之前，只是地方长官或举主（主要是大族首领）的臣下，而不是“天子之臣”。皇帝对他们的领导和统治，需要经过大族首领们才能实现。而大族在各方面又逐渐形成与君权抗衡的力量，所以君权对未仕知识分子的约束，更是微乎其微了。即使在受命于朝廷以后，按照当时的道德观念，他们仍然要忠于故主①。所以一般士人与皇帝间实际只是一种间接的领导关系和君臣观念，而并无实质的内容。公孙渊叛魏自立为燕王，令部属郭昕、柳浦等七百八十九人上书明帝表示：“臣等闻仕于家者，二世则主之，三世则君之。臣等生于荒裔之土，出于圭窦之中，无大援于魏，世隶于魏，世隶于公孙氏，报生与赐，在于死力②。”已经明白表示对公孙氏的效忠要超过魏室。这样的观念必然导致对君权的怀疑。东汉延熹中，汉桓帝幸竟陵、过云梦、临沔水，百姓纷纷前来观看，只有一位老父耕而不辍。尚书郎南阳张温非常奇怪，就派人去问其原因。老父却笑而不答，于是张温便下车亲自去与他说话。老父说：“我野人耳，不达斯语。请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔圣王宰世，茅茨采椽，而万人以宁。今子之君，劳人自纵，逸游无忌。吾为子羞之，子何忍欲人观之乎？”张温听了，十分惭愧，问下老人姓名，便不告而去③。在这位老者的眼中，辍帝已经是别人的“君”，自己已俨然是局外之人了。嵇康也十分痛恨那些“劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已”的丑恶君王④。

---

① 参看杜佑《通典》卷六八、卷九九。
② 《三国志·魏·公孙度传》裴注引《魏书》。
③ 见《后汉书·逸民传》。
④ 《嵇康集·答难养生论》，人民文学出版社 1962 年版。

对君权的怀疑，又引出了无君论的思想。阮籍明确提出："盖无君而庶物定，无臣而万事理。……君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。……竭天地万物之至，以奉声色无穷之欲，此非所以养百姓也①。"对君权从怀疑走向否定，其主要根据，便是天子的"劳人自纵，逸游无忌"和"竭天地万物之至，以奉声色无穷之欲"的无道之举。但二者的根本区别在于，怀疑论者仍然还相信历史上曾有过"圣王宰世"的局面。只要换个好皇帝，便可恢复这种局面。而在否定论者看来，"圣王宰世"本身就是骗人的鬼话。从曹氏代汉和司马氏代魏，就可以知道舜禹禅让是怎么回事。于是，君臣的观念在名教中开始淡漠和动摇了。

与君权危机相关的是家族伦理的危机。其中主要是指在家族伦理的基础上发展起来的一整套繁文缛节所受到的严重挑战。儒家所提倡的名教礼法至东汉后期变得更加虚伪和高度形式化。随着"累世同居"在察举制度推动下的进一步发展，许多人为了得到"孝"的美名，并以此进身，不惜从事不近人情的伪饰，以致把儒家的礼法推向与其原意相反的境地。从陈蕃任青州乐安太守时杀死于服亲丧中连生五子的伪孝子赵宣的故事中，已可见一斑。孔融在北海任相期间，也杀死了一位遭父丧时虽在墓旁哭泣，却没有任何悲哀表情的伪孝子，都说明伪礼教的盛行，也可见对伪礼教深恶痛绝的新派人物已经逐渐形成一种与礼教及其追随者相抗衡的社会势力。他们首先对父子间人伦关系的传统看法提出大胆的否定，孔融对祢衡大胆地说："父之于子，尝有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣②。"从而彻底摧毁了礼教行孝的价值基础。其实新派人物并不是要从根本

---

① 阮籍《大人先生传》，载《全三国文》卷四六。

② 《后汉书·孔融传》。

上反对“孝”本身及其体现的父子之情，而是要揭露虚伪礼教对真正父子之情的侮辱和戕害，提倡一种合乎人的自然本性，没有任何功利目的和虚假做作的真正父子之情。孔融本人十三岁丧父，因悲痛而背气，为人扶起，为州里有名的孝子①，足能说明这一点。戴良的母亲死后，他的哥哥伯鸾严格恪守礼法的规定，不敢越雷池一步。戴良却自己喝酒吃肉，思母之情上来，也大哭一场。两个人都有哀毁之容。有人问戴良：“子之居丧，礼乎？”答道：“然。礼，所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论？夫食旨不甘，故毁瘠容之实，若味不存口，食之可也。”说得对方哑口无言②。这就是说，只要有了一份真正自然的情感，礼的有无是无关紧要的。如果真正悲哀的话，无论吃什么也尝不出味道来，那末吃荤吃素也就没有什么区别了，用不着用礼去限制人。兄弟二人的不同行为，正是名教与自然的尖锐对立。戴良的话则清楚表达了新派人物在这一问题上对礼法与自然关系的看法。又如阮籍丧母时，裴楷前去吊丧。阮籍正喝得大醉，披头散发地伸开两只大脚坐在床上，也不哭泣。裴楷来到后下席子地，大哭吊唁完毕便离去。别人问他：“凡吊，主人哭，客乃为礼，阮既不哭，君何为哭？”裴曰：“阮方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。”人们认为这句话说得“两得其中”③。这句话形象地说明名教和自然还处在势均力敌和各得其所的均衡状态中，可是这种状态终究不能长久，自然终于战胜了名教：

王戎、和峤同时遭大丧，俱以孝称。王鸡骨支床，和哭泣备礼。武帝谓刘仲雄曰：“卿数省王、和不？闻和哀苦过礼，使人忧之。”仲雄曰：“和峤虽备礼，神气不损；王戎虽不备礼，而

---

① 《后汉书·孔融传》。
② 《后汉书·戴良传》。
③ 《世说新语·任诞》。

哀毁骨立。臣以和峤生孝，王戎死孝。陛下不应忧峤，而应忧戎。"①

和峤虽然"哭泣备礼"，但却是按礼法所规定的表演程式做样子给人看的，所以神气并不见损。王戎则完全抛开礼法，沉缅于自然之情，而能伤痛见骨，故能成为推崇的对象。

随着自然之情对礼法的胜利，整个人伦之中的各种关系都发生了根本性的变化。除了在丧葬中摈弃虚伪礼仪，注重真情实感外，在父子关系中，尊卑界限已被打破。儿子与父亲，决不是贾政和宝玉之间那种猫和老鼠的关系，而是体现了自然之情的平等关系。据《晋书·胡毋辅之传》记载，胡毋辅之的儿子谦之，虽然才学不及其父，而狂傲之气却过之。每当醉酒后，经常直呼父亲的名字，而辅之也并不介意。一次，辅之正在畅饮，被儿子发现，厉声直呼其字说："彦国年老，不得为尔！将令我尻背东壁。"辅之听到大笑，把儿子喊进来一同酣饮。又如《世说新语·伤逝》篇中所记王戎、郗愔、王子猷等人在儿子、弟弟丧礼上所表现深切悲恸，显然不符合礼教所规定的长幼关系，却是自然的至性至情的流露。这在夫妇关系中表现得更为明显，亲密的情感代替了严峻冷酷的礼法，成为夫妻关系中的主旋。如王安丰的妻子常称丈夫为"卿"，安丰说："女人称丈夫为'卿'，是礼法所不允许的，以后不要这样了。"妻子说："亲卿爱卿，是以卿卿。我不卿卿，谁当卿卿？"听了这番充满激情的话，王安丰也只好听之任之了②。这种卿卿我我的炽烈之情，虽不免爱情至上的意味，但其背叛礼教的初衷，却极可称道。另如人们熟知的荀粲以冷身熨热之法，为发烧的妻子降温，并于妇亡后抑郁而卒的故事，也是夫妇亲密情感的最好例证。这样极为亲

① 《世说新语·德行》。

② 见《世说新语·惑溺》。

密的夫妻关系必然带来排他的心理，这一时期较多的妒妇记载在很大程度上是夫妻亲密关系及其愿望的畸型与反面的表现①。可见当时无论父子关系，还是夫妇关系，礼法的地位已为自然的亲密之情所取代，儒家的名教观念已经日薄西山，气息奄奄，不为人所重了。这正如西晋束皙所向往的逸民生活那样："妇皆卿夫，子呼父字②。"

综上所述，可见以君权思想和人伦关系为核心的名教思想至汉末魏初在士人的心目中已经崩溃，从而摘掉了众人头上限制个性自由的紧箍咒。而道统与势统关系的破裂，不仅使广大士人重新认识到以人格为道之载体的现实意义，而且也使儒道互补的天平再次向道家崇尚自然的一边发生倾斜。总之，上帝死了，它给人们留下的，是一片适合个性生长的肥沃土地。

（二）士人言行与自我意识

个性是一种行为选择，但它又不能只用行为来概括。在社会心理学中，一般把个性分为自我意识、活动和交往三个领域③。但这三方面又只有通过言行来体现。

自我意识是个性的基本出发点，"一般属于这种因素的是有关自己的质量和本质的表象，对自己情感的评价以及自尊心④。"笛卡儿认为自我问题首先是自我认识问题⑤，洛克不仅承认"自我"

---

① 这个时期文献中不乏妒妇的记载。宋明帝曾令虞通之撰成《妒记》一书，今已佚，《世说新语》刘孝标注中尚存佚文。

② 束皙《近游赋》，载《全晋文》卷八七。

③ 参见[苏]安德烈耶娃《社会心理学》，南开大学出版社1984年版。

④ 安德烈耶娃《社会心理学》。

⑤ 参见《西方哲学史原著选读》，商务印书馆1981年版。

取决于意识，而且看到人的意识在人的行为变化中所保持的继承性和统一性①。康德则把人能拥有自己的表象和自我意识在各种变化情况下的统一性看成是人与动物区别的显著标志②。作为时代的精英，善于以道自任、长于思索的社会阶层，中国历代知识分子更能自觉地在表象中意识到自己的存在，并把自我意识与对世界的忧患与责任联系在一起。一部《离骚》，真切地表达了一位作为个人的知识分子对君王和祖国无限忠诚却又不为其理解的苦衷。那个令杨国忠捧砚、使高力士脱靴的李太白，或者"仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人！"以求仕进；或者"大道如青天，我独不得出！"发出失意后的愤懑。关汉卿则公开宣布："我是个蒸不烂、煮不熟、捶不匾、炒不爆，响珰珰一粒铜豌豆！"他们都时刻担心世人忘却自己的存在，低估自己的价值，于是便采用各种方式，向世人剖白自己的心灵，希望自己的形象为别人的灵魂胶片所感光。这些已足可说明，一概否认中国历代知识分子具有个性因素的说法是不能成立的。

当然，他们与魏晋文人的自我意识还不尽相同。首先，从前面的分析中我们可以看出，在封建社会中实现个性的重要条件，是道统与势统的分离和自然对名教的战胜。而在中国历史上，从大的社会背景看，除了魏晋和元代前期以外，几乎不具备这些条件。科举制度牢牢地把士人和君王联系在一起，理学的牢固地位又几乎扼止了自然因素的孳生。所以历代具有这种自我意识的知识分子只表现在个别人的某个生活阶段。而魏晋时期则具备了这样的条件，因而他们的自我意识形成了一股时代的巨流。其次，历代个别文人的自我意识往往只停留在意识及文字表述状态，很少付诸社

① 参见洛克《人类理解论》，商务印书馆 1981 年版。

② 参见康德《判断力批判》，商务印书馆 1981 年版。

会行动，而魏晋文人的自我意识则与个性活动密不可分。再次，从思想渊源上看，历代文人的自我意识带有较强的儒家入世色彩，是儒家的个性观，是在被封建道统遗弃后发出的牢骚。在对自己的本质作出表象后，他们自认为有资格成为封建秩序中的一员，然而却未能入选。好比一个演技颇高的演员，竟未被导演选中上戏。像演员热爱自己的事业一样，他们过于热恋那个抛弃自己的封建秩序，因而不平于自己的命运。"长恨此身非我有，何时忘却营营！"苏轼这句话概括了他们的矛盾心理状态。生命既属于自己，又属于功名利禄；既想做自由人，又舍不得那诱人的绳索；一生都在为事业而献身，又在为牺牲自我而忏悔。同是以个体人格来体现"道"，但目的截然不同，儒家的信徒们即使在与势统分离后所表现出的个体人格，仍是在证明他们与势统相处的合理性，以期再度合作。道家则完全从无君论出发，抛开势统而追求自己的个体人格。魏晋文人更多地受老庄思想影响，他们从根本上鄙弃屈原、李白等人所热衷的那个社会秩序。他们本来对生活十分热爱，可是生活却被那些自称是社会秩序的维护者搞得一塌糊涂，他们对生活的热爱也就不得已以相反的面貌出现。他们最不能接受的，是要人们违背自然之"道"，人为改变世界的本质，即所谓"人为物役"，认为这是人生的最大悲剧。他们主张以审美、游戏的态度去观照和玩味生活，并思索和寻求作为自由人的个性价值。如前所述王子猷雪夜访戴的故事，在其充满诗意的画面中，主人公想睡就睡，想起就起；或酌酒，或咏诗；兴起则棹舟访友，兴尽则不见而回。多么潇洒抒阔，何等轻松裕如！能说他没有行为目的么？不能。他的行为目的，就是兴之所致的行为本身，就是某一时间内自我的充分实现与满足。所以他"乘兴而行，兴尽而返，何必见戴？"这种自觉的自我主体意识使他们对生活的感受带有强烈的主观色彩，好象生活的妙谛只是由于他们的感受才得以显示，晋简文帝司马昱来到美

丽的华林园中，为其景色所陶醉，满怀深情地对左右说："会心处不必在远，翳然林水，便自有濠、濮间想也，觉鸟兽禽鱼自来亲人① 。"在汉代大赋中，人们所能感受到的，往往是一股浓烈的宫廷帝王气息。在那些巍峨的宫殿和壮观的气势中，唯独见不到作家自己的影子。原来，他们早已被社会所融化，甘心趋从那个主宰自我的君王和社会，成为一名合格的顺民或奴仆。而魏晋文人则相反，在他们心目中，不要说君王和社会，连世界都是渺小的，是自我的奴隶。不是我去服从世界，而是世界"自来亲人"，如孟子所说，是"万物皆备于我"。这正是魏晋文人自我意识的充分觉醒，有了这个觉醒，"人就会兼有最丰满的生存和最高度的独立和自由，他就不但不至使自己迷失在世界里，而且把世界以及它的全部现象的无限性都纳入自身里，使世界服从他的理性的统一② 。"

在生老病死这一人类无法回避的问题上，魏晋文人也在与以前儒家的悖论中表现出强烈的自我意识。孔子担心这一问题会使人们对命运及其责任产生迷惘，于是便以"未知生，焉知死"的不可知论搪塞过去。汉代人则听从董仲舒"天命"观的宣传，认为这一切是天经地义，不可违抗的，所以只能低头服从天命。魏晋文人也清醒地看到死亡的必然，但他们在强烈的自我意识的作用下，不甘心服从这个命运。一代枭雄桓温见到十年前自己所种之树已今非昔比，便感慨地说："木犹如此，人何以堪？"③ 清谈大师王濛临终前转动着多年伴他清谈的麈尾，痛苦地哀鸣："如此人曾不得四十！"④ 对于把个人交给君王和社会的人来说，生命的意义只是在于以付出得到承认。他们对生命的感受，不外因付出之多而骄傲

---

① 《世说新语·言语》。

② 席勒《审美教育书简·第十三封信》。北京大学出版社 1985 年版。

③ 《世说新语·言语》。

④ 《世说新语·伤逝》。刘孝标注引《王濛别传》："濛以永和初卒，年三十九。"

和因付出之少而遗憾，此外没有什么个人的好恶。而对于把自我视为世界主宰的人来说，生命是实现自我的先决条件和第一要义。没有生命，就没有自我。没有自我，也就没有世界。所以他们对生命的珍惜，超过了一切。这样看来，他们那些渲泄个性的放达行为，实际上是在认识到生命的无常后，以增加生命密度的方式来抗拒命运、抗拒死亡的积极措施。

自然的死亡，已使人不能安于天命，而因政治迫害致死者，则更为失去宝贵生命而愤愤不平。嵇康临刑前，大义凛然，神气不变。索琴弹奏《广陵散》。曲终后意味深长地说："袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与。《广陵散》于今绝矣！"① 嵇康是把《广陵散》看作是自己人格的化身。与其说他是在惋惜一首曲谱的失传，不如说是在痛惜自我人格的消失。他临终前制造的这个美的毁灭的故事，既是对残害他人格的司马氏政权的控诉，更是对自我本质的表象与张扬。可见对生命的留恋，对死亡的忧惧，与魏晋文人的自我意识是紧密相连的。而这些正是他们个性活动的基础和前提。美籍华人学者余英时说："名教危机下的魏晋士风是最近于个人主义的一种类型，这在中国社会史上是仅见的例外，其中所表现的'称情直往'，以亲密来突破传统伦理形式的精神，自有其深刻的心理根源，即士的个体自觉②。"

（三）魏晋文人的个性活动

魏晋文人与前后时代相比，不仅其自我意识为前后所不及，而且在个性活动上也表现出自己的卓然之处。我们知道，历代知识

---

① 《世说新语·雅量》。

② 余英时《士与中国文化·名教思想与魏晋士风的演变》。

分子心中儒与道，介入与超然的精神并不平衡。一般说来，魏晋前后知识分子的介入精神，要远远超过其超然精神。这当然由儒道二家左右摇摆中儒家渐占上风所致，而其根本的社会原因，则是因为他们在事业方面的成功在相当程度上束缚了他们个性活动的发展。所以他们的有限个性往往只能停留在自己的意识状态，而不能，或很少能见诸行动。所谓事业的成功，说到底就是在忠君思想和正统观念的作用下，历代文人以牺牲个性为代价，与统治阶级合作，共同维护那个封建秩序，也就是封建道统与势统的合谐与统一。西方浪漫主义的个人主义理论认为："人的一切社会成功都意味着他作为个人的失败，而表面看来是失败的东西其反而却是成功[①]。"汉代司马相如、东方朔这样的文人，或者为君王写点歌功颂德的辞赋，或者为皇帝编点儿笑话故事取乐，以换来社会，尤其是统治者的青睐和承认。可人们却很难猜想他们还有没有自我意识，如果有，又从何而见。唐太宗曾望着潮水般涌入科举考场的青年士子喜出望外地说："天下英雄尽入吾彀中矣！"他的喜悦在于他终于抓到了控制傀儡的提线，以致完全溢于言表了。可是多少年来，士大夫们总是自作多情地对此引以为荣，以为那是文人的遇知时代。他们没有想到，正是科举制度把文人的目光引向仕途，造成文人的官僚化，道统与势统再次握手言和。这样，他们对君主负责的责任感也就取代了要求实现自我个性的愿望，其微弱的自我意识与个性活动也就理所当然地出现了脱节。

当然，也应当承认，唐以后的知识分子多为中小地主，他们在政治、经济上都无力与王权抗衡，而只能以科举来改变自己的政治和经济地位。而作为世家大族的大部分魏晋文人，其社会地位是世袭的。他们对君权的依赖要远远低于君权对他们的依赖。道统

① 参见［苏］伊·谢·科恩《自我论》，三联书店1986年版。

与势统的分裂，淡化了他们的君权思想。自然对名教的胜利，更使他们把外界的无形绳索抛到九霄云外。在对社会一无所求之后，便能轻松潇洒地“越名教而任自然”，在反抗旧礼教中发展自己的个性。他们不仅在意识中复现自我，而且把自我作为对象加以塑造，展现出绚烂多彩的个性活动。

1. 狂放的举止

魏晋文人个性活动的表现之一是狂放的举止。在魏晋之前，历史上也不乏“狂士”，不过他们多半是以狂态为进谏的手段，达到使道统与势统更加融洽合谐的目的。孔子所说：“古之狂也肆①。”就是指他们的肆意直言。如传说中的箕子向纣王进谏不从，便披发佯狂，方降为奴隶，免于一死。那位以“谲谏”著称的东方朔，也有“狂人”之称②。《史记·淮阴侯列传》载广武君引秦汉之际的成语，即有“狂夫之言，圣人择焉”。说明当时的“狂”与直言是密不可分的。而魏晋文人的狂则完全是脱离功利目的约束的自由之狂。他们在对现实失望和抛弃社会责任感以后，便以狂放的行为来表现他们对环境的否定和自我解脱。刘伶是个纵酒放达的酒徒，有时甚至在屋里脱光了衣服。别人看不惯，讥讽他，他说：“我把天地作为房屋，房屋作为衣服，你们为什么要钻进我的裤裆里呢③？”这和礼教对人的循规蹈矩、温文尔雅的要求是背道而驰的。因为在魏晋文人眼里，那些被汉儒奉为至圣的礼教，不过是一堆粪土和“尘垢囊”。他们十分清楚，统治者关心礼教的真正目的，是维护政治统治的一种需要。因而他们的个性对礼教的冲击开始时带有较重

---

① 《论语·阳货》。

② 见《史记·滑稽列传》。

③ 《世说新语·任诞》。

的政治色彩。因为魏晋的统治者往往借维护礼教之名来屠杀异己，孔融和嵇康均以违反礼教的罪名获罪致死。其他的文人既不愿掉脑袋，也不肯违心地趋从统治者及其所维护的旧礼教。这说明，在一个不承认不容纳个性的社会环境中，一个人的个性活动，只能保持在社会所能容许的范围内，否则就只能落到孔融和嵇康的下场。这本身就是对个性的亵渎，也是魏晋文人精神上极度痛苦的根源。他们为受到自己在政治上藐视的对象的限制而痛苦，但人们又不能无限地承受痛苦。为了不超出痛苦的极限，他们便以饮酒来麻醉自己。甚至可以说，这些人饮酒的程度，与其痛苦以及个性显现的程度，三者是成正比的。他们愈是痛苦，就愈是以酒浇愁，个性也就愈加明显。一次，刘伶馋酒难受，便跟妻子要酒。妻子把酒泼掉，并捣毁酒器，哭着劝他："君饮太过，非摄生之道，必宜断之！"刘伶表示同意，说："甚善，我不能自禁，唯当祝鬼神，自誓断之耳！便可具酒肉。"妻子没想到他这么痛快地答应，便高兴地把酒肉供奉在神像前，请刘伶发誓。刘伶跪下祝誓道："天生刘伶，以酒为名(命)，一饮一斛，五斗解酲。妇人之言，慎不可听。"说完便将供奉的酒肉一扫而光，又醉成了一摊。这位刘伶对酒的迷恋，已经到了非醉不可的程度，其背后显然有着难言之隐，这就是政治上与司马氏政权的不同见解。史传中虽未明言此说，但他一旦与阮籍、嵇康相识后便"欣然神解，携手入林，初不以家产有无介意"的事实①，足可以证明这种猜测。况且本传中关于他在干了几天建威参军后终于因宣扬无为无用思想而被罢免的记载，也与此说顺理成章。政治上的绝望，把他引入醉的天地；而酒精的刺激，又使他把自己视为世界的异己，使他"肆意放荡，以宇宙为狭。"并"常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸随之，云：'死便掘地以埋。'土木形骸，遨

---

① 见《晋书·刘伶传》。

游一世①。"他的传世名篇《酒德颂》，更是集中表现了他的傲岸绝俗的个性精神：

有大人先生者，以天地为一期，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢，行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。止则操卮执觚，动则挈榼提壶，惟酒是务，焉知其余。有贵介公子、搢绅处士，闻吾风声，议其所以。乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈说礼法，是非锋起。先生于是方捧罂承槽，衔杯漱醪，奋髯箕踞，枕麹藉糟，无思无虑，其乐陶陶。兀然而醉，恍尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形，不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯视万物，扰扰焉若江海之载浮萍，二豪侍侧焉，如蜾蠃之与螟蛉。

与刘伶同为竹林名士的阮籍，其狂放和醉态也近于刘伶，然而其个性的社会批判意义也就更加突出。《礼记·曲礼》规定叔嫂不能通问，他却偏偏和嫂子聊大天儿，并公开宣称："礼岂为我辈设也②！"按常礼母丧不食荤，可他在母丧期间却大啖酒肉，神色自若③。礼教对男女的交往严加限制，阮籍却经常和邻妇饮酒，并醉卧其侧，"夫始殊疑之，伺察，终无他意④。"他的酒瘾——痛苦与个性也并不亚于刘伶，乃至于为酒而去求官⑤。他如此嗜酒，也同样说明内心的痛苦之深和个性色彩的强烈。当王恭问王忱阮籍比司马相如怎么样时，王忱没从正面回答，却说："阮籍胸中垒块，故须酒浇之⑥。"所谓"垒块"，就是因个性不得充分展现而否定世界，

---

① 《世说新语·文学》刘注引《名士传》。

② 《世说新语·任诞》。

③ 《世说新语·任诞》。

④ 《世说新语·任诞》。

⑤ 《世说新语·任诞》："步兵校尉缺，厨中有贮酒数百斛，阮籍乃求为步兵校尉。"

⑥ 《世说新语·任诞》。

但为保全生命又不能象嵇康那样合盘托出，以此在内心产生的郁结之气。就连司马昭也承认："阮嗣宗至慎，每与之交，言皆玄远，未尝臧否人物①。"应该说，阮籍的"至慎"的确起到了保护自己的作用。阮籍母丧时当着司马昭的面饮酒吃肉，被司隶何曾向司马昭进谄言，说："明公方以孝治天下，而阮籍以重丧，显于公坐饮酒食肉，宜流之海外，以正风教。"司马昭竟训斥何曾："嗣宗毁顿如此，君不能共忧之，何谓？且有疾而饮酒食肉，固丧礼也！"因为据《礼记·曲礼上》："居丧之礼，头有创则沐，身有疡则浴，有疾则饮酒食肉，疾止复初。不胜丧，乃比于不慈不孝。"也就是说，只有养好身体，才能更好地居丧行孝。听了这番开脱维维之辞，阮据更加得意，"饮啖不辍，神色自若"②。尽管如此，也还应该看到，这种"至慎"，需要多少酒精的麻醉，是以多少痛苦为代价而作出的忍耐，这对他们的个性，又是何等严酷的戕害！可是，尽管他们的个性没有能够尽情抒发，但这对于他们所处的环境和他们本人的能量来说，这已经够了。正如宗白华先生说："魏晋人以狂狷来反抗这乡原的社会，反抗这桎梏性灵的礼教和士大夫阶层的庸俗，向自己的真性情、真血性里掘发人生的真意义、真道德。他们不惜拿自己的生命、地位、名誉来冒犯统治阶级的奸雄假借礼教以维权位的恶势力。……这是真性情、真血性和这虚伪的礼法社会不肯妥协的悲壮剧。这是一班在文化衰堕时期替人类冒险争取真实人生真实道德的殉道者③。"

如果说正始时期文人以反抗礼教来表现个性，其目的主要是揭穿司马氏借礼教维护统治的真实面目，以表现其政治上的不合

---

① 《世说新语·德行》。

② 见《世说新语·任诞》，又见《晋书·何曾传》。

③ 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》。

作甚至是反对态度的话，那末进入西晋以后，随着司马氏政权和世家大族关系的逐步改善，自然与名教冲突中的政治色彩已经逐渐淡化，代之而起的，是家族伦理关系中自然与繁文缛节的冲突。因为象阮瞻、王澄、胡毋辅之、谢鲲这些元康名士对嵇康的“非汤武而薄周孔”已经不大感兴趣。他们继承和发展了阮籍、刘伶等人任情废礼的精神，形成一股任情而为、肆无忌惮的风气。据《世说新语·德行》刘孝标注引王隐《晋书》：“魏末，阮籍嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道之本。故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之达也。”元康名士的放达行为，并没有多少政治用意而言。他们所追求的，只是要纠正和恢复被礼教所禁止的人的情感和行为的自由，达到人的自然本性的复归。以至为此矫枉过正，兴起裸袒之风。一次，胡毋辅之、谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚等放达人士关上门，散发裸体，连饮数天。有个叫光逸的同好迟到了，守门者不准他进屋，光逸就在门外脱光了衣服，从狗洞中向屋里窥视，并大喊大叫。胡毋辅之大惊，说：“一定是光逸兄来了，别人不会有此举动。”于是放光逸进屋，一同不分昼夜地痛饮。这八个人被时人称为“八达”①。这股风气直到东晋时期仍未消失。王忱醉酒后经常裸体出游。有一次，王忱岳父的亲人死了，王忱乘着酒兴去吊丧。岳父正在伤心地痛哭，王忱和几十个宾客，散发裸体而入，绕着岳父走了三圈而去②。不过染上这股风气的，除了王隐所说的“贵游子弟”外，也还包括朝廷大臣。一次，王导和周顗及朝中大员们到尚书纪瞻家中观看歌舞。纪瞻有个宠妾，歌声很美，周顗见到后，居然在众人面前，毫无愧色地露出生殖器，企图与妾行

---

① 见《晋书·光逸传》。

② 见《晋书·王忱传》。

奸。有人上奏要罢免周𫖮，被皇帝宽恕了①。元康以后的这些放诞中的个性在历史上屡遭指责。东晋戴逵以为正始之放为"有疾而为颦者"；元康之放为"无德而折巾也"②。而葛洪等人则干脆把西晋之亡，归咎于这股风气③。其实周𫖮等人并非仅以颓唐为生，他是一位极负众望，"风德雅重"的人物，官至尚书左仆射。他死于王敦谋逆之乱，自谓"备位大臣，朝廷衰败，宁可复草间求活，外投胡越邪！"临刑前还大骂王敦，"收人以戟伤其口，血流至踵，颜色不变，容止自若"④。这样的政治气节，恐不至于以丑行去亡国。合理的解释应该是，以极端的方式来破坏和摧毁礼法，并充分展现自己的个性，追求人性的自由。当然，这些行为本身是毫无肯定价值的，但是，倘若从其背后能发现破坏礼法的一丝积极用意的话，则庶几不应把脏水和婴儿一起泼掉。

2. 怪癖和奇异行为

西汉以来，人们从思想到行为，都几乎没有自己选择决定的余地，而只能听命于君权和社会，所以人们在这两方面的相同点，要远远超过不同点。从东汉后期开始，在人伦识鉴的活动中，人们为了得到外界较高的评价，纷纷以修异行来邀取高名。以至"异行"成为得名的重要先决条件。《后汉书·樊英传》载樊英言行十分谨饬，但终因"无奇谟深策"之异，谈者以为失望，遂致毁谤布流。故汤用彤先生说："后汉书袁奉高不修异操，而致名当世。则知当世

① 《世说新语·任诞》刘注引邓粲《晋纪》。

② 戴逵《放达非道论》。

③ 《晋书·五行志》："惠帝元康中，贵游子弟相与为散发倮身之饮，对弄婢妾，逆之者伤好，非之者负讥，希世之士耻不与焉。盖貌之不恭，胡狄侵中国之萌也。其后遂有二胡之乱，此又失在狂也。"《抱朴子·刺骄》："余观怀、愍之世，俗尚骄亵，夷虏自遇。其后羌胡猾夏，侵掠上京，及悟斯事乃先著之妖怪也。"

④ 见《晋书·周𫖮传》。

修异操以要声誉者多也[①]。"这种风气必然滋长个性意识作用下的怪异举动，而魏晋文人又将这种风气发扬光大。人们曾以"标新立异"来形容支遁对《庄子·逍遥游》的解释[②]，其实这个成语正是魏晋文人思想和行为的高度概括。他们与人伦识鉴修异行以邀名的动机不同，目的是为了揶揄礼教和张扬个性。如东汉时戴良的母亲喜欢听驴叫，戴良为了使母亲高兴，便常为母亲学驴叫，竟得到孝子的美名[③]。同是学驴叫，魏晋人已经没有这种功利目的。王粲喜欢学驴叫，他死后，曹丕临丧，想起他的这一嗜好，便让大家以学驴叫的方式来悼念王粲[④]。这里无论王粲本人的怪癖，还是众人这种独特的悼念方式，都具有与众不同的怪异色彩。又如孙楚很有才华，为人们推重。他很敬仰王济，在王济的丧礼上，孙楚失声恸哭一番后，向灵床说："卿生前喜欢听我学驴叫，今天我就再为卿学一个吧！"由于他学得酷似真驴在叫，宾客都忍不住大笑。孙楚气愤地说："正是由于你们的存在，才使这个人死去！"[⑤]在这庄严丧礼的哄堂大笑中，已足可见出孙楚以这种怪癖为悼念方式所达到的抒张个性的效果。

当时人们的另一癖好是长啸，也就是打口哨。也许是因为口哨既无语言，也无旋律，因而符合玄学家"言不尽意"、"以无为本"的思想。人们把它作为语言和歌曲无法表达的抒情手段。掀起这股风气的是正始名士阮籍。阮籍的啸声可传几百步远。人们传说苏门山中有位真人，阮籍就前去拜访。见到真人后，两人箕踞坐在岩石上。阮籍与他谈论历史，从上古黄帝、神农的无为之邈，讲到

---

① 汤用彤《魏晋玄学论稿·读人物志》，载《汤用彤学术论文集》。
② 见《世说新语·文学》。
③ 见《世说新语·伤逝》刘孝标注。
④ 《世说新语·伤逝》。
⑤ 《世说新语·伤逝》。

夏、商、周三代盛大的功业，并问其见解，真人默然不语。阮籍又谈了治国的刑名法术以及养生导引之术。真人仍然不说话，仿佛什么也没听见，连眼睛也不眨一下。阮籍技穷，便对他发出长啸。啸了好久，真人才笑着说："可以再来一次。"阮籍再次长啸。当他"意尽"之后，便返身下山。走到半山腰时，忽然听到山上传出奇妙的声音，好像大型的合声演奏，山谷里发出阵阵回声。回头看去，原来是真人在长啸①。在真人的啸声中，阮籍悟出了人生的真谛，并写下《大人先生传》来表达思想的飞跃②。从此以后，啸便成了士人自由地抒发情感、表达个性的方式。他们以唿哨之声，来渲泄内心不可名状的情感。谢安出海泛游，面对巨浪长啸③，王徽之见到自己喜爱的竹园，也要"讽啸良久"④。据《晋书·谢鲲传》，元康名士谢鲲因挑逗邻女，被人家用织梭打掉两颗门牙。人们编了两句歌谣取笑他："任达不已，幼舆(按：谢鲲字)折齿。"谢鲲听后，"傲然长啸曰：'犹不废我啸歌。'"虽是一句趣话，却也可见其对啸之偏爱。他们的喜好，竟使歌啸有了相当的欣赏和审美价值。刘宝年轻时在草泽中打鱼，善于歌啸，听者往往为之留连忘返。有位老太太非常爱听刘宝的啸歌，连杀了两只小猪来款待他⑤。

达些近乎变态和可笑的怪癖，其实正可透视出当时环境的令人窒息和魏晋文人对个性的执着。人们深知在那种环境中，不同程度的个性表现，会给自己的人身安全带来不同程度的影响。几声驴叫、几声长啸，抓几个虱子总不至于杀头，却可以达到与众不同、表现个性的目的。他们就是这样利用一切可能利用的缝隙去

---

① 见《世说新语·栖逸》，又见《晋书·阮籍传》，唯苏门真人作孙登。

② 见《世说新语·栖逸》刘注引《魏氏春秋》和《竹林七贤论》。

③ 见《世说新语·雅量》。

④ 见《世说新语·简傲》。

⑤ 见《世说新语·任诞》。

表露自己的个性。当然，不能说这些狂放和怪癖的个性是积极的。可是用历史的眼光来看，那个世界留给人们的个性天地实在是过于狭窄了。但他们仍不放弃在这样的天地中争取个性，这种精神是值得肯定的。

3. 率真之举

率真之举也是魏晋文人个性表现值得骄傲的方面。西汉时期，儒家的学说大走红运，统治者把孔孟等人对礼的种种规定和对人的道德修养的种种限制变为一种外在的社会绳索，要求人们绝对服从。人只有戴上假面具生活，才能得到社会承认。谁的面具最假，谁的社会评价也就最高。在那些孝子贤孙、忠臣义士、节妇烈女的事迹中，无一不可证明这一点。这种对人的自然本性的摧残正如马克思所说："专制制度唯一的原则就是轻视人类，使人不成其为人①。"至东汉时，随着察举制度的推行，人们为了作官求名，就更加使假面具泛滥成灾。刘邵在《人物志》中再三提醒人们，只有通过人的言行本身，去认识人物假面具后的真面目，才能真正准确地认识人物。因为这些尤虚之人，往往用冠冕堂皇的外表，去掩盖其鄙俗的内质。所以使人们开始对因名选士的办法产生怀疑。魏明帝就说："选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。"吏部尚书卢毓为了纠正真伪混杂的情况，曾建议明帝恢复考绩之法②。在崇尚自然的魏晋文人看来，每个人应按照他生来具有的品性去生活。不管是平和还是急躁，是慷慨还是鄙啬，只要是他自己个性的自然流露，不是虚伪的面具，便应肯定。阮籍对那些为了"上欲面三公，下不失九州牧"而"唯法是修，唯礼是克"的伪君子深恶痛

---

① 《马克思恩格斯全集》第一卷，第411页。人民出版社1960年版。

② 见《三国志·魏·卢毓传》。

绝，把他们骂作是裤裆里的虱子[①]。也就是说，人不能摆出一副与内心两样的架式去伪装自己，教训别人，而应当喜怒哀乐，尽其所欲。在这方面，王述给人印象最深。他的性情十分直率急躁，一次吃鸡蛋，用筷子去插，因鸡蛋打滑没成功，立即怒发冲冠，拿起鸡蛋摔到地上。鸡蛋在地上旋转未止，他又急不可耐地拾起来扔进嘴里用牙咬碎再吐掉，方可解恨。王羲之听了此事哈哈大笑，说："这件事即使发生在王安期（按：王述的父亲，名德比王述为重）身上，也不值一提，况且王述呢[②]？"为什么王述这一率真举动得不到王羲之的肯定呢？原来，在追求风度气质和"雅量"的一部分名士看来，人要善于控制情感，喜怒不形于色。谢安听到谢玄淝水大捷的消息，不动声色，继续与人弈棋；顾雍中年丧子，闻讯后虽"以爪掐掌，血流沾褥"，但仍然神色自若[③]。与此相比，人们故而不取王述的率真举动。王述早年名誉不是很高，很可能与他的直率有关[④]。可王述却并不想为别人的舌头活着，他就是要以其率直表现出与众不同的个性。当他被擢升为尚书令后，任命书一下，他立刻就职。儿子文度劝道："按照惯例应当像前贤那样表示一下歉让。"王述问："你认为我能胜任吗？"文度答："当然胜任。但歉让自是美德，恐怕不应没有。"听了这话，王述愤愤地指责儿子："既然称职，为什么又要假惺惺地歉让呢？人家都说你的人品胜过我，我看根本不如我[⑤]。"之所以王述与别人看法不一致，是价值标准不同的缘故。以自然率直为美和以虚伪歉让为美，是水火不容的。

---

① 见《阮籍集·大人先生传》。

② 见《世说新语·忿狷》。

③ 均见《世说新语·雅量》。

④ 王羲之的否定，已说明王述的名声。又《世说·仇隙》："蓝田晚节论誉转重，右军犹不平。"可为佐证。

⑤ 见《世说新语·方正》。

据《王述别传》："述常以为人之处世，当先量己而后动，义无虚让。是以应辞便当固执。其贞正不逾皆此类①。"对于人物品评活动中被品评者的虚假做作和品评者的言过其实，王述都嫉之如仇：

> 王蓝田为人晚成，时人乃谓之痴。王丞相以其东海子，辟为掾。常集聚，王公每发言，众人竞赞之。述于末坐曰："主非尧舜，何得事事皆是？"丞相甚相叹赏。②

刘孝标注认为王导的叹赏"意讥赞述之徒"③。明代凌濛初评此条说："一语令千古佞谀羞死。"

在那片容许个性生长的土地上，王述的率真举动并非空谷绝音。在荀粲等人对妻子的笃情，王戎等人在丧子后的哀痛中，已分明可以感觉到与王述率真个性的相通之处。就连一些本身并不足取的极端行为，也可见出自然本性。王戎是个腰缠万贯而一毛不拔的铁公鸡。他的财富，洛下无比，然而每天晚上，都要和妻子在灯下仔细盘算分毫的出入。他的女儿结婚时向他借了很多钱。当女儿回娘家时，王戎紧绷着脸，女儿赶忙还钱，王戎顿时喜笑颜开。他有一棵李树果实甚美，卖李子时，他怕别人得到果种再种，便将全部李核钻坏后再出售④。虽然吝啬并不值得夸耀，但却是王戎真性的自然流露，也不失为名士的个性。

王述这类率真个性不但在中国历史上屈指可计，在魏晋文人中也属凤毛麟角。直到明末李贽提出"童心"说，人们才突然意识到，赤子之心对于一个属于自己的人是多么重要。可是为了追求名声利禄——为物所役，文人们已将忘了上千年。人们在追寻失

---

① 《世说·方正》刘注引。

② 《世说新语·赏誉》。

③ 见《世说新语·赏誉》。

④ 均见《世说新语·俭啬》。

去的童心时，不应忘记嵇康、王述那样以童心冒犯世俗权贵的先驱。

（四）魏晋文人的个性交往

交往活动也是魏晋文人个性表现的重要途径。正如人的个性不仅是作为非个性的社会角色的扮演者，也是独一无二的人的个性一样，人们的相互作用关系也不仅是社会关系的载体，而且也是一种独特的私人关系。马克思说："正是个人相互间的这种私人的个人的关系，他们作为个人的相互关系，创立了——并且每天都在重新创立着——现存的关系①。"人们一般把这相互作用的关系分为合谐和冲突二种对立的形式②。说这种关系是私人的，并不意味着它不具备社会色彩，实际上在这种关系中，仍可反映出他们作为社会阶层的心态痕迹。由于道统与势统的紧密结合，由于名教观念的束缚，由于以上二者所产生的社会责任感和义务感的左右，历代文人之间的相互关系中合谐要多于冲突。"士为知己者死"、"舍生取义"、"四海之内皆兄弟也"这些格言是他们较多实行合谐人际关系的潜在规定力量。管仲与鲍叔牙之交被后世传为美谈，在后代小说戏曲中也反复出现一些知识分子与他人及相互之间以友情为重，合睦相处的题材。如吴保安弃家赎友的故事，首见于唐代牛肃《纪闻》，又为明冯梦龙收入《古今小说》中。描写范巨卿为如期赴约而自刎，以阴魂赴会的故事，又成为小说戏曲反复出现过的《范张鸡黍》本事。人们不厌其烦地唠叨这些故事，其重要原因，就是要以之为楷模，凡事互相有个照应，共同去完成自己的社会角色。

---

① 《马克思恩格斯全集》第三卷，第515页。人民出版社1960年版。

② 参见[苏]安德烈耶娃《社会心理学》。

魏晋文人也并非没有合谐交往，相反他们在合谐气氛中的以文会友、对酒当歌的集会活动，不仅是这个时期文学艺术发展的重要动因，而且也是后代文人集会活动的滥觞。从建安时期曹丕与徐干、陈琳、应玚、刘桢等人在邺宫西园的以诗会友①，到西晋时期贾谧二十四友等人的金谷之会，以至著名的东晋王羲之等人的兰亭之会，都是这种合谐交往的表现②。不过作为世家大族和思想上获得自由解放的群体，他们决不会以这种合谐的交往为满足。与势统和名教分离后的超然精神，使他们对外界无所企求，对世界的好坏漠不关心。这种对社会生活实用价值和功利目的的超越，使他们能对周围的世界和人物持以审美的目光，既把自我和他人相互参照，同时也在与别人的冲突中表现出自己的个性。这样，他们在合谐与冲突二种关系形式中，均能保持住自己的个性。

1。合谐交往中的个性

人物品评活动集中体现了魏晋文人之间合谐交往关系中的个性。在汉末察举工作月旦评基础上发展起来的人物品评活动，到了魏初又成为执行九品中正制的有力措施。这本来是社会需要的产物，可是随着士林文人心态和社会政治背景的变化，人物品评的内容已经不再以德行、操守、儒学为标准，而是转向人的内在的气质、格调、性分等。它是对人的个性的审美注意，从而在一定程度上离开了社会的需要。如"时人目王右军，飘若游云，矫若惊龙"，"嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立；其醉也，傀俄若玉山之将崩③"。象"双眸闪闪若岩下电"，"濯濯谡谡如劲松下风"，"朗朗如日月之杯"，"若登山临下，幽然深远。"这些夸张而抽象的形容，是

---

① 见曹丕《与吴质书》。

② 关于魏晋文人的集会，参看本书第七章关于文学艺术部分的论述。

③ 见《世说新语·容止》。

从外形与内质的结合上对人物作出的审美鉴赏。如果据此来选录文治武功的人材，恐不可靠，因为这些品评已经超越了社会实用目的，如魏明帝所说，是“画地为饼”。

表面看来，这些对他人个性的发现和描绘与描绘者本人的姿质无关。其实不然，他们对别人的表象，是以自己为参照系的。由于人总是作为个性参加交往，因而他也是作为个性被交往的对象所了解。而对别人个性的表象程度与对自我个性的把握有关，所以在一定意义上说，对别人个性揭示的全面和深刻程度，取决于对自己个性把握的全面和深刻程度，反之亦然。马克思说：“人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的①。”清谈大师王濛说：“刘尹知我，胜我自知②。”道出其中肯綮。在对别人的品评中，人们往往不自觉地从自己的个性出发，因而有意无意间掺杂了对自身的认识和个性因素。如东晋冀州刺史杨淮有两个儿子，长子杨乔，次子杨髦，都已长大成人。杨淮与裴頠、乐广是好朋友，便让两个儿子去拜访这两个人。裴頠器度大方，所以喜欢杨乔的风姿高雅，对杨淮说：“乔当及卿，髦小减也。”乐广高洁敦厚，喜爱杨髦的神态拘谨，便对杨淮说：“乔自当及卿，然髦尤精出。”杨淮笑着说：“我二儿之优劣，乃裴、乐之优劣③。”正如马克思所指出的那样，裴頠和乐广在别人身上，看到了自己个性的影子。与其说他俩在品评别人，不如说他们在显示自己的个性，为杨淮一语道破。又据《世说新语·品藻》载，一次桓温向刘惔征求对司马昱的看法，刘惔在肯定的同时又加上一句：“然故是第二流中人耳！”桓问：“第一流复是

---

① 《马克思恩格斯全集》第二十三卷，第67页，人民出版社1972年版。
② 《世说新语·赏誉》。
③ 《世说新语·品藻》。

谁？"刘曰："正是我辈耳！"历代文人的合谐交往，往往以牺牲自己的个性和利益来取悦对方，换来友谊。而魏晋文人在品评别人的同时，并没有把自己置身局外，而是以主体的身分加入其中，直接以自己的个性作为品评别人的参照系，品评别人与表现自我同步进行。

2. 冲突交往中的个性

至于魏晋文人交往中的冲突，其个性特征就更为明显了。这些世家大族的庄园经济和社会地位，是他们可与君权对峙的资本，他们虽然也有志同道合的交往，但并不依赖人际关系生存于世。加上道统与势统关系的紧张，名教思想的衰歇，使得他们看不惯周围的环境，所以这些人的脾气大都不好，经常相互翻脸，发泄无名之火。阮籍具有以青白眼对人的功夫，青眼就是以黑眼球对人，表示看得起，白眼就是以白眼球对人，表示不敬。他对自己憎恶的权贵和凡夫俗子，经常报以白眼。阮籍的母亲去世了，嵇喜前来吊丧，阮籍翻起白眼，不予理睬。嵇喜的弟弟嵇康听说后，挟琴提酒前来拜会，阮籍马上报以青眼①。夏侯玄在交友时也十分注意依己之好来选择，决不违心。一次，他与皇太后的弟弟毛曾坐在一起，感到是一种耻辱，立刻恼形于色，因此激怒了皇帝，受到降职处分②。可他并不因此改变社交原则。一次他在朋友陈本家喝酒，陈本的弟弟陈骞听到消息后，认为是交结夏侯玄的好机会，连忙赶回家径入堂前。夏侯玄看不起陈骞的为人，就站起身来，严肃地声明决不与陈骞共饮③。即使在被捕入狱后，他也没有改变这种禀性。夏

---

① 《世说新语·简傲》刘注引《晋百官名》。
② 《三国志·魏·夏侯玄传》。
③ 《太平御览》卷四九八引《汉晋春秋》。又见《世说新语·方正》。

侯玄一直与钟毓势不两立，但夏侯玄被捕后正是钟毓负责审讯。钟毓认为这是接近夏侯玄的机会，便上前拉住夏的手表示同情，没想到夏侯玄正色喝斥道："即使沦为刑徒，也不与你交往①！"

这种近于偏执的处世态度使他们相互关系中的龃龉成为家常便饭。《世说新语·忿狷》："谢无奕性粗强，以事不相得，自往数王蓝田，肆言极骂。""桓宣武与袁彦道樗蒱，袁彦道齿不合，遂厉色掷去五木"②。甚至朋友间言谈饮酒，也随时可能因抵牾而动手打架。一次，王胡之乘雪去看王恬。言谈中得罪了王恬，王恬马上变色，不理睬王胡之了。王胡之觉着十分尴尬，便把椅子搬到王恬跟前，拉着他的胳膊说："干吗这么认真？"王恬愤愤地拨开他的手，说："手凉得象鬼手一样，还来拉人家的手臂③！"又有一次，王忱、王恭同在何澄家作客，当时王恭为丹阳尹，王忱授任荆州刺史。两人言语间有些冲突，王忱便要王恭喝酒，被王恭拒绝。王忱便硬逼他喝，遂各自把衣裙绕在手上，意欲动武。他们各自把仆从喊进来，准备厮杀。急得何澄团团转，只好坐在他们二人中间，方得把他们分开④。

从这些个性的碰撞中可以看出，魏晋文人的共同特点是我行我素，不愿趋从别人，坚持个人的意念，不肯为势利之交而牺牲个性。他们强烈地要求别人服从自己，而对方也同样固执，那就必然造成相互的冲突，双方的个性色彩也就在对比中愈加浓烈。

当然，对他们冲突中的个性也应当具体分析。有些私人间的冲突，实际是某些社会关系冲突的投影。魏晋时期门第观念严重，

---

① 见《世说新语·方正》及刘注引《名士传》。

② 《世说新语·忿狷》。

③ 见《世说新语·忿狷》。

④ 见《世说新语·忿狷》。

这对门第之间的私人关系影响很大。有的个人冲突，实际是门第间的冲突。如王谢虽均为当时大族，但谢门显在王氏之后，故王族在较长时间内并没有把谢族看重。一次谢安与谢万路过吴郡，谢万提出去看望王恬。谢安深知自己的门第不如王族，但又羞于明说，就借它故固辞不往。而谢万坚持只身前往，"坐少时，王便入门内，谢殊有欣色，以为厚待己。良久，乃沐头散发而出，亦不坐，仍据胡床，在中庭晒头，神气傲迈，了无相酬对意。"这时，谢万才恍然大悟谢安为什么阻拦自己见王恬①。另外王述坚决反对把孙女嫁给桓温的儿子，表面看来似乎是不肯攀附权贵，其实恰恰相反，他是嫌桓温的军人门第太低，"兵，那可嫁女与之②？"按当时惯例，寒族之女，可适名门，而名门之女，必不可下嫁寒族③。

还有一种情况是由于各种社会矛盾的激化，造成不同社会势力及其追随者之间带有政治色彩的个人冲突。前面提到的夏侯玄拒绝钟毓的接近，除了个人的好恶外，还因为他们分属曹党和司马党两个不同的政治派别。嵇康和钟会间的关系，更是如此。一天，嵇康正在大树下打铁，向秀在一旁生火。这时，钟会率领一群官员前来拜访嵇康。当时，司马氏兄弟已经篡魏立晋，钟会因投靠司马氏而趾高气扬。嵇康作为曹党而鄙视钟会为人。对于这伙得志小人的到来，嵇康旁若无人，继续打铁，一言不发。这种尴尬的局面使钟会呆不下去，便起身准备离开。这时嵇康开口冷冷地说："何所闻而来，何所见而去。"钟会也如法炮制："闻所闻而来，见所见而去。"这种难堪当然使钟会耿耿于怀。由于他的谗言，嵇康才被司马氏定罪杀头④。

---

① 《世说新语·简傲》。

② 《世说新语·方正》。

③ 参见余嘉锡《世说新语笺疏》及本书第一章有关门第问题的论述。

④ 《世说新语·简傲》。

这番对魏晋文人个性的匆匆巡礼，目的并不是要推翻中国历代知识分子缺乏独立人格这个结论，恰恰相反，它是从另一角度向这个结论投来一束光线，使其轮廓更加清晰。如果不能在认识魏晋文人个性的基础上，深入地研究形成这些个性的主客观条件，如道统与势统、名教与自然之间矛盾而又依存的关系，不仅不能在对比中充分了解历代文人何以不能象魏晋文人那样发展个性的原因，而且对于在今天要复归知识分子个性这一令人向往的目标来说，也是一句空话。

七、士人言行与魏晋文学艺术

生活是文学艺术的母亲。

这句话，曾经非常时髦，也曾受过冷落。过激的说法并不足取，甚至有害。但生活与文学艺术之间千丝万缕的联系，却是任何人都无法回避的。不要说作为被反映物的生活是理解文学艺术作品的钥匙，就是作家本人的生活行为，也是把握文学艺术作品及其发展规律的重要参照系。孟子很早就说过要"知人论世"。的确，通过作家本人的生活行为去了解他的价值观念和美学追求，进而达到把握其作品的目的；通过一群作家的生活去了解一个时期内他们的共同热点与追求，为统摄时代文化与文艺的精神提供依据，都是文化与文艺研究的重要途径和课题。

魏晋文学艺术极富特色。它不仅是对先秦两汉文学艺术的继承和总结，其由"人的自觉"带来的"文的自觉"，更是为这个时期的文艺从题材内容到表现形式都开辟了极为广阔的领域，从而孕育了盛唐的文学艺术高潮。由于史料的缺乏，我们还不可能详尽而充分地了解魏晋文人生活行为与文学艺术的关系。但通过现存的部分材料，仍可以在部分文人的生活行为中，窥见这个时代文学艺

术转换的契机和状态，以具象的内容，去感受和把握宏阔的历史文化氛围。

（一）从士人言行看魏晋文学艺术思想

任何文学艺术的变革首先是一定文化背景支配下的思想和观念的变革，魏晋时期也不例外。钟嵘《诗品》在谈到谢灵运和颜延之的诗歌创作时，曾引用汤惠休的话说："谢诗如芙蓉出水，颜诗如错采镂金。"宗白华先生认为"芙蓉出水"和"错采镂金"代表了中国美学史上两种不同的美感或美的理想。并认为魏晋时期是二者转折的关键，他说：

> 这两种美感或美的理想，表现在诗歌、绘画、工艺美术等各个方面。
>
> 楚国的图案、楚辞、汉赋、六朝骈文、颜延之诗、明清瓷器，一直存在到今天的刺绣和京剧的舞台服装，这是一种美，"错采镂金、雕缋满眼"的美。汉代的铜器、陶器、王羲之的书法、顾恺之的画、陶潜的诗、宋代的白瓷，这又是一种美，"初发芙蓉，自然可爱"的美。
>
> 魏晋六朝是一个转变的关键，划分了两个阶段。从这时候起，中国人的美感走到了一个新的方面，表现出一种新的美的理想。那就是认为"初发芙蓉"比之于"错采镂金"是一种更高的美的境界。在艺术中，要着重表现自己的思想，自己的人格，而不是追求文字的雕琢。陶潜作诗和顾恺之作画，都是突出的例子。王羲之的字，也没有汉隶那么整齐，那么有装饰性，而是一种"自然可爱"的美。这是美学思想上的一个大的解放。诗、书、画开始成为活泼泼的生活的表现，独立的自我表现。①

① 宗白华《美学散步·中国美学史中重要问题的初步探索》。

当然，从历史的角度来看，这两种审美意识并无高下之分。因为二者并非水火不容，而是各有所长。清人刘熙载谓："《宋书》谓灵运兴会标举，延年体裁明密，所以示学者当相济有功，不必如惠休上人，好分优劣[①]。"就连二者的结合，也是一种完美的艺术风格，《梁武帝评书》云："李镇东书如芙蓉之出水，文彩之镂金[②]。"所以，我们的任务不应是硬对二者强加轩轾，而应从历史的文化背景中去揭示它们在不同的历史时期为人们推崇不一的内在原因。

"错采镂金"的美是一种人工雕琢的美，它体现了人的审美理想的对象化，具有较强的主观色彩；"芙蓉出水"的美是一种自然清新、质朴无华的美，它是人们对审美对象自身的内在美感获得认识的结果，反映了人们审美领域的扩大。"芙蓉出水"之美之所以在魏晋时期得到推崇，除了玄学贵无思想所起的决定作用外，具体来说，就是当时人们对自然与自己内心深清同时发现的必然产物。

1. 对自然美的认识

自然作为审美客体为人们所认识，是有其历史过程的。人在未与自然界分化以前，是自然界的有机组成部分。当人作为类存在与动物分化，开始人的历史后，仍是自然界的组成部分。但这时的人类已经开始把自然作为对象加以审视。不过在人类早期，当人们对自然的秘密还不能理解时，那些与人类生活关系密切的自然现象，如天、地、日、月、风、雨、雷、电、山、河、火等，只能成为人类膜拜的对象。随着人类文明的进步，在周代便开始萌发了天人合一，即人与自然合一的思想，人与天的合谐成为战国以至秦汉时期

① 刘熙载《艺概·诗概》。

② 《王氏书苑·法书钩玄》卷四。

哲学和美学思想的突出特色。如《易经》、《吕氏春秋》、《淮南子》等，但这时人们提出和解决的只能是人与自然如何和谐相处的问题，而未能把自然作为美的对象加以认识。在先秦时期的文学作品中，并不乏对自然景物的描写，但目的都不是认识自然美。如《诗·小雅·采薇》："昔我往矣，杨柳依依，今我来思，雨雪霏霏"；《诗·国风·桃夭》："桃之夭夭，灼灼其华"等，但这些自然景物只是咏事的一种比兴手法，即"先言他物以引起所咏之辞"中的"他物"，目的却是"咏辞"，不是自然美本身。《庄子》对自然景物的一些精美描述，也只是为了宣扬他因任自然的思想。《论语》和《荀子》中一些对山水松柏等自然景象的赞美，是借自然景物的某些特色来比喻或象征人(主要是君子)的道德品质。如"岁寒然后知松柏之后凋也"[①]，"孔子观于东流之水。子贡问于孔子曰：'君子之所以见大水必观焉者，是何？'孔子曰：'夫水，遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似义；其洸洸乎不淈尽，似道。……"[②]汉代大赋中也大量写到山水，但目的也是为了说明大汉国势的强盛，并非作为审美对象加以观赏和描写[③]。

过去一直认为，把山川自然作为审美的对象，是从南朝宋开始的。刘勰《文心雕龙·明诗》："宋初文咏，体有因革，庄老告退，而山水方滋。"按照他的说法，好像只有在魏晋玄风过后，山水之热才能兴起。其实二者在较长的历史时期内是并存的。从东汉末年开始，随着人们社会理想的破灭，就开始在山水中寻求精神慰藉。荀爽《贻李膺书》："知以直道不容于时，悦山乐水，家于阳城[④]。"仲长统《昌言下·乐志》："使居有良田广宅，背山临流，沟池环匝，竹木

---

① 《论语·子罕》。

② 《荀子·宥坐》。

③ 如果说先秦时期有例外的话，那便是屈原的作品。

④ 《全后汉文》卷六七引。

周布，场圃筑前，果园树后。……蹦躇畦苑，游戏平林，濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿[1]……”所以钱锺书先生认为：“山水方滋，当在汉季。”并说：“荀以‘悦山乐水’，缘‘不容于时’；统以‘背山临流’，换‘不受时责’。又可窥山水之好，初不尽于逸野兴趣，远致闲情，而为不得已之慰藉。达官失意，穷士失职，乃倡幽寻胜赏，聊用乱思遗老，遂开风气耳[2]。”

如果说汉末时人们对山水的审美是“不得已之慰藉”的话，那末到了魏晋时期，随着老庄思想的盛行和贵族庄园的兴起，山水自然之美，终于成为人的自觉审美对象。港台学者徐复观先生也认为，魏晋以前，在人与自然的关系中，“人的主体性占有很明显地地位；所以也只赋与自然以人格化，很少将自己加以自然化。在这里，人很少主动地去追寻自然，更不会要求在自然中求得人生的安顿。……庄子对世俗感到沉浊而要求超越于世俗之上的思想，会于不知不觉之中，使人要求超越人间世而归向自然，并主动地去追寻自然。他的物化精神，可赋与自然以人格化，亦可赋与人格以自然化。这样便可以使人进一步想在自然中——山水中，安顿自己的生命。同时，在魏晋以前，山水与人的情绪相融，不一定是出于以山水为美地对象，也不一定是为了满足美地要求。但到魏晋时代，则主要是以山水为美地对象；追寻山水，主要是为了满足追寻者的美地要求[3]。”这一时代风尚变化最明显的表现，便是文人士流的生活行为。如孙绰“居于会稽，游山放水，十有余年。”[4]，其兄孙统“家于会稽，性好山水……纵意游肆，名山胜川，靡不穷究”[5]。阮

---

① 《全后汉文》卷八九引。

② 《管锥编》第三册《全后汉文》。中华书局1979年版。

③ 徐复观《中国艺术精神》第四章。春风文艺出版社1987年版。

④ 《晋书·孙绰传》。

⑤ 《晋书·孙统传》。

籍"或登临山水,经日忘归","曾游东平,乐其风土"①。在与自然的交融中得到精神的愉悦与陶冶。《世说新语·言语》:"荀中郎在京口登北固望海云:'虽未睹三山,便自使人有凌云想。'"同篇载:"王司州至吴兴印渚中看,叹曰:'非唯使人情开涤,亦觉日月清朗。'"又记:"顾长康从会稽还,人问山水之美。顾云:'千岩竞秀,万壑争流,草木蒙笼其上,若云兴霞蔚。'"又记:"王子敬云:'从山阴道上行,山川自相映发,使人应接不暇。若秋冬之际,尤难为怀。'"除了个人对自然的独自感怀,他们还相互交流各自不同的感受:

司马太傅斋中夜坐,于时天月明净,都无纤翳,太傅叹以为佳。谢景重在坐答曰:"意谓乃不如微云点缀。"太傅因戏谢曰:"卿居心不净,乃复强欲滓秽太清邪?"②

由于审美偏好的不同,同是崇尚自然,却能有不同的审美追求。司马道子喜欢皓月当空的明净之美,谢重则希望稍加点缀。而二人以自然美为追求目标,并耽情其中的做法,却又是一致的。

他们不仅在山水中流连忘返,而且在游山玩水中抒发自己的感受,竞相吟咏山川之美。羊祜"乐山水,每风景,必造岘山,置酒言咏,终日不倦。尝慨然叹息,顾为从事中郎邹湛等曰:'自有宇宙,便有此山,由来贤达胜士,登此远望,如我与卿者多矣,皆湮灭无闻,使人悲伤,如百岁后有知,魂魄犹应登此也。'③"出于对自然的深情,他们唯恐生命的短暂,不能与自然永在,于是便以吟咏的形式,希冀灵魂与自然永不分离,这才真正是忘情于山水。又如谢安"寓居会稽,与王羲之及高阳许询,桑门支遁游处。出则渔弋山水,入则言咏属文,无处世意"④。甚至能否以山水为题材,已经成

---

① 《晋书·阮籍传》。
② 《世说新语·言语》。
③ 《晋书·羊祜传》。
④ 《晋书·谢安传》。

为对某些文学样式评价的标准。《世说新语·赏誉》："孙兴公为庾公参军，共游白石山，卫长君在座。孙曰：'此子神情都不关山水，而能作文？'" 可见当时人们已经充分自觉地意识到自然美在自己的生活和文学艺术中的重要位置。它不仅大大开拓了文学艺术的视野和领域，也成为以后人们审美意识的重要组成部分。它直接刺激了山水诗画、散文的日益发展，使之日臻完美、成熟。宗白华说：

> 晋宋人欣赏山水，由实入虚，超入玄境。当时画家宗炳云："山水质而有灵趣。"诗人陶渊明的"采菊东篱下，悠然见南山，""此中有真意，欲辨已忘言"；谢灵运的"溟涨无端倪，虚舟有超越"；以及袁彦伯的"江山辽落，居然有万里之势"。王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世之志。荀中郎登北固望海云："虽未睹三山，便自然使人有凌云意。" 晋宋人欣赏自然，有"目送归鸿，手挥五弦"，超然玄远的意趣。这使中国山水画自始即是一种"意境中的山水"。宗炳画所游山水悬于室中，对之云："抚琴动操，欲令众山皆响！" 郭景纯有诗句曰："泓静萧瑟，实不可言，每读此文，辄觉神超形越。"这玄远幽深的哲学意味渗透在当时人的美感和自然欣赏中①。

黑格尔曾将自然的存在称为美的"第一种形式"，将人们所意识和表现的自然美称为美的"第二种形式"②。魏晋人对自然美的认识和创造，显然已经上升到"第二种形式"。

2. 对人物美的认识

人本来是世间万物的主宰，也是人类一切社会活动的最终归

① 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》。

② 参见黑格尔《美学》第一卷第二章，商务印书馆1979年版。

宿。但在魏晋以前，人却一直为操纵自己的异己力量所统治。殷周时期，人被迫要服从“天”和神的绝对意志。西汉时期，人又成为君王和谶纬迷信的奴隶。直到魏晋文人登上历史舞台，这种情况才有了根本的转变。魏晋人不仅复归了对人的主体与本体的认识，而且把人的社会活动和对社会活动的认识，都蒙上了一层审美的滤色镜，使之具有审美的色彩。这种认识大致包括以下几个层次：

第一、重视生命。这是问题的基础与前提，生命得不到尊重，一切便无从谈起。但在此之前，人的生命大抵要绝对服从天神或宗法。如汉代以孝治天下，子女对父母不能有任何抵牾，而父母则有权虐待或屠戮自己的子女。到了晋宋时，这种情况则开始有了改变。东晋安帝义熙年间，军人朱兴妻子周氏生埋患痫疾的亲生儿子，被处棍刑①。近人章炳麟对此给予高度评价，认为这是对人的生命的重视，是五朝法律的一大进步②。另外，《世说新语·伤逝》所记王濛临终前对生的渴望，王戎等人对死去亲人伤痛见骨，都表现出在生命问题上人的觉醒③。

第二，发现与尊重个性。两汉的礼法统治，常常把人的个性消融在宗法制度下道德伦理关系的严密束缚和禁锢中，即“屈民以伸君，屈君以伸天”④。一大批营营苟苟的利禄之徒，便是这种统治的成功作品。阮籍对这些人的描绘是：

> 服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式。立则磬折，拱若抱鼓。动静有节，趋步商羽。进退周旋，咸有规矩。心若怀冰，战战栗栗。束身修行，日慎一日。⑤

---

① 见《南史·徐羡之传》。

② 章炳麟《五朝学·五朝法律索隐》。

③ 参见本书第三章关于人物品藻、第四章关于玄学的有关论述。

④ 《春秋繁露·玉杯》。

⑤ 阮籍《大人先生传》。

在魏晋文人看来，这无疑是对人的个性和价值的戕害，也是对人性的异化。所以，他们身体力行，以狂狷的精神，去追求人的真个性、真面貌，撕下种种伪面具，造成一种"人以克己为耻，士以无措为通，时无履德之誉，俗有蹈义之愆"①的社会风气。正如宗白华先生所说："魏晋人生活上人格上的自然主义和个性主义，解脱了汉代儒教统治下的礼法统治，在政治上先已表现于曹操那种超道德观念的用人标准。一般知识分子多半超脱礼法观点直接欣赏个性之美，尊重个性价值。桓温问殷浩曰：'卿何如我？'殷答曰：'我与我周旋久，宁作我！'这种自我价值的发现和肯定，在西洋是文艺复兴以来的事。而《世说新语》上第六篇《雅量》、第七篇《识鉴》、第八篇《赏誉》、第九篇《品藻》、第十篇《容止》，都系鉴赏和形容'人格个性之美的'②。"

需要指出的是，魏晋人并不仅仅把对个性的认识停留在自己的生活行为上（因为生活行为是这种认识的最明快、最直接的表现），而且还十分注意把这种对个性的认识转变为文学艺术作品的灵魂，即在艺术中追求个性。宗白华说：

> 晋人风神潇洒，不滞于物，这优美的自由的心灵找到了一种最适宜于表现他自己的艺术，这就是书法中的行草。行草艺术纯系一片神机，无法而有法，全在于下笔时点画自如，一点一拂皆有情趣，从头至尾，一气呵成，如天马行空，游行自在。又如庖丁之中肯綮，神行于虚。这种超妙的艺术，只有晋人萧散超脱的心灵，才能心手相应，登峰造极。魏晋书法的特色，是能尽各字的真态。'钟繇每点多异，羲之万字不同'……唐张怀瓘《书议》评王献之书云：'子敬之法，非草非行，流便于

① 见《晋书·王坦之传》。

② 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉和晋人的美》。关于这个问题，本书第七章关于魏晋文人个性已有详析，兹不赘述。

行草；又处于其中间，无藉因循，宁拘制则，挺然秀出，务于简易。情驰神纵，超逸优游，临事制宜，从意适便。有若风行雨散，润色开花，笔法体势之中，最为风流者也！……'他这一段话不但传出行草艺术的真精神，且将晋人这自由潇洒的艺术人格形容尽致。中国独有的美术书法——这书法也是中国绘画艺术的灵魂——是从晋人的风韵中产生的。魏晋的玄学使晋人得到空前绝后的精神解放，晋人的书法是这自由的精神人格最具体最适当的艺术表现。这抽象的似音乐似的艺术，才能表达出晋人的空灵的玄学精神和个性主义的自我价值。①

除了书法之外，这种个性精神还广泛地表现在当时的诗文、音乐等其它文学艺术形式。

第三、追求真情实感。这是重视生命和发现个性的必然结果。在冲破了宗法统治和名教思想束缚下的社会功利目的后，人们便敢于抛弃外界强加于自己的伪饰矫强，去追求属于个人生命的真实的喜怒哀乐，魏晋文人这方面的生活行为记载十分丰富②。值得注意的是，这股追求真情的热潮使我国的文学艺术思想，发生了一个根本性的转变。魏晋以前，由于上天与社会利益要凌驾于人的利益之上，所以文学只能成为"言志"和"载道"的工具，而不能表达作家本人的真实情感。六朝时期，随着个性得到逐步的重视、个性及真情得到自由的表露，文学艺术作品中对情感抒发的重视，成为水到渠成和理所当然的事情。很多文学理论的著作如陆机《文赋》、刘勰《文心雕龙》、钟嵘《诗品》及其它典籍中，都提出文学艺术创作中情感体验的重要，尤其是陆机《文赋》，明确提出"诗缘情而

① 宗白华《美学散步·论〈世说新语〉与晋人的美》。

② 参见本书第三章关于个性才情和第四章关于圣人有情问题的内容。

绮靡，赋体物而浏亮”的观点。朱自清认为陆机的话铸造了一个“新语”，表征着“缘情”代替了“言志”①。是否有情，也已经成为文学艺术价值判断的重要标准与参照。谢安敏感地听出，在桓子野每闻清歌，所唤“奈何”的感叹中，满怀着一往深情②。殷浩对韩伯说：“康伯少自标置，居然是出群器。及其发言遣辞，往往有情致③。”十分注重语言表述中的情感因素。

第四、追求“神韵”境界。这是人对自身认识与发现的最高境界。在人物品评活动中，由于为博取名声而修异操者大有人在，人们开始意识到仅仅依据人的外表言行并不足以全面、深入、准确地认识人物，必须通过外形去认识其内在的本质，即达到对人物精神世界的把握。在形名家刘邵的《人物志》中，就已经提出“以形征神”的观点。嗣后，形神问题也成为玄学与佛学普遍关心的话题。玄学家和佛学家都主张重神轻形，郭象主张“圣人常游外以弘内，……故虽终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”④，慧远也力主“形尽神不灭”⑤。这样就使社会上重神轻形，以形征神的风气更为普追，并对人们的生活行为产生广泛影响。

在“气韵”出现以前，人们把“气”和“韵”作为两个相关而又不尽相同的概念用以品评人物。“气”是指人的精神风貌爽朗和生机勃勃。人们用“风气”、“风神”、“生气”等术语表达同样的内涵。如“风气”，《世说新语·贤媛》谓谢道韫“神情散朗，故有林下风气”；同书《赏誉》篇载王子平与人书，“称其儿风气日上，足散人怀”，刘孝标注引《文章志》：“羲之高爽有风气”；如“风神”，《世说新语·赏

① 朱自清《〈诗言志〉辨》。

② 见《世说新语·任诞》。

③ 见《世说新语·赏誉》。

④ 郭象《庄子·大宗师》注。

⑤ 见慧远《沙门不敬王者论》第五。

誉》载张天锡评王弼:"风神清会。"刘孝标注引《续晋阳秋》:"安弘……风神调畅",《晋书·裴楷传》谓裴"风神高迈";又如"生气",《世说新语·品藻》载:"庾道季云:'廉颇、蔺相如虽千载上死人,懔懔如有生气。'""韵"是指人的风度的自然、飘逸、高雅,实际上是人在精神上蔑视礼法、放浪形骸之外,高雅超俗的精神状态。如《世说新语·赏誉》记孙绰谓卫长君:"此子神情都不关山水,而能作文?"庾亮曰:"卫风韵虽不及卿,诸人倾倒处亦不近。"同书《品藻》篇又载裴颁爱杨乔之有高韵等。

这些对人物内心精神境界的揭示和认识,最早被用于造型艺术中的人物画,即要求画中人物要栩栩如生、生机勃勃,具有传神、神似的艺术效果。也就是要不拘于形,不滞于迹,而以得其神为旨。如宗炳所说:"应会感神,神超理得①。"不过在六朝时期,"神韵"作为对艺术作品的美学要求,主要是人物画。它被山水画、诗文等文学艺术形式普遍接受,成为文艺创造中最高的美学要求,是唐代以后的事情。

3. 对人物美、自然美、艺术美三者联系及美与生命关系的认识

在魏晋以前,人们对人物美、自然美和艺术美已经分别有所发现,但他们对三者各自的美感特征及其相互关系的认识仍处在非目的性的朦胧状态,还没有自觉地认识到三者之间在美感上的相通之处,因而也就不可能随心所欲地对三者相互比拟借用。魏晋时期,人们去掉了礼法观念、政治功利等社会束缚,不仅大大开掘了对人物之美的认识层次,同时也将对人物之美的品评,推及到自然美和艺术美的品评。在人物品评的活动中,人们借助对山水自然

① 宗炳《画山水序》。

的认识，去品评人物；又以对人物神韵的把握，去感受山水之美；在对自然美和人物美的认识中，又上升到对艺术本质的认识，反过来又加强了对山水和人物的认识。这样，三者相互比附，从而扩大了人们的审美领域，在山水自然和人物个性之中，看到本色之美的重要，这就是"芙蓉出水之美"产生的内在原因。具体来说，当对人物的"品题"感到难以形容时，便借用自然美和艺术美加以比拟。如对人物之美，常用"瑶林琼树"、"岩岩清峙，壁立千仞"、"璞玉浑金"、"龙跃云津"、"凤鸣朝阳"、"九皋之鹤鸣，空谷之白驹"、"岁寒之茂松、幽夜之逸光"① 等自然界美好景物加以品题。对自然美，也常借用人物品题的方法，如当人批评支遁畜马不韵时，支曰："贫道重其神骏②。"系用人之神气，品目马的美妙。顾恺之用"千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚③"，形容会稽山川之美，明显也是把人物品藻的方法运用于自然美的品藻。对于艺术美，人们也常借助人物品题的方法和对自然美的形容。《世说新语·言语》："桓征西治江陵城甚丽，会宾僚出江津望之云：'若能目此城者，有赏。'顾长康时为客，在坐，目曰：'遥望层城，丹楼如霞。'桓即赏以二婢。"顾恺之目的是江城建筑艺术，这是品题人物的方法，而目的内容又是用自然美的"如霞"去形容丹楼之美，说明他已对人物美、自然美和艺术美三者的共性之美了如指掌，故能运用自如。顾恺之为殷浩作画时，采用飞白之法，不仅掩饰了眇目之丑，而且用"轻云蔽日"这一自然之美来形容这一艺术效果，十分贴切、传神。

人物美、自然美和艺术美都是人类的审美对象，但人们常常苦

---

① 均见《世说新语·赏誉》。

② 见《世说新语·言语》。

③ 见《世说新语·言语》。

于用确切周严的语言把各种美感加以清晰的表述。对于讲求空灵美、意境美的中国人来说，这样的表述就更加困难了。而魏晋人在对人物品题的基础上，发展到三者相互的比拟，使非概念所能确定的各种美得到相互形象的提示，从而使欣赏者能够准确地体验和欣赏各自的美感，感受到那些只可意会，不可言传的美妙意境。这不仅是"芙蓉出水"审美思想的具体体现，也是对中国文学艺术鉴赏的一大贡献。

如果再往深一步挖掘，对人物美、自然美和艺术美三者关系的认识，从理论上说，就是对美与生命关系的认识。它的前提，是人物品藻对人物自身可见的感性方面和不可见的精神方面的区分，并由此提出以外知内，以形征神的原则。又把由此得出的对人物美的认识，上升到哲学与美学的高度，成为对宇宙万物之美的共同认识。

对人的内外之别及其联系的认识，早在古代的相法中就已经开始了。相法对人物品藻的贡献，在于它看到了人的内外之间的联系，并由此使人们确立一种信念：人的内在的不可见的本质只能通过人的外在的可见的形体、语言、动作等反映出来。正如黑格尔所说："普通相面，就是要一眼看上去立即对于个体的内在本性及其外在形象的性格作出判断。"又说："这个外在首先只作为器官而表示着内在，使内在成为看得见的东西，或根本使它成为一种为它的存在；因为就其存在于器官中而言，内在就是活动自身。说话的口，劳动的手，还有走路的腿，如果我们愿意添加上去的话，都是实现内在和完成内在的器官①。"在汉末魏初政治性人物品藻兴起以

① 黑格尔《精神现象学》第205—206页。商务印书馆1979年版。黑格尔虽看到外形对反映内在精神的作用，但他对相术仍持否定态度。参见《精神现象学》。

后，相法虽失去往日的地位，但其中很多以人的外形观察其内心世界的方法却被继续沿用。特别当政治性人物品藻被审美性人物品藻取代后，那些与人的形体、气色、声音、语言等形体容貌相关的要素，如“骨”、“气”、“筋”、“肌”、“血”等更加得到品藻专家们的注意，因而获得空前的意义与价值。并将这种认识运用于艺术领域。它们不仅被用来说明诗文书画的构成，而且逐渐成为中国美学中的基本范畴或观念而被沿袭下来。刘勰《文心雕龙·附会》谓：“夫才量文学，宜正体制，必以情志为神明，事义为骨髓，辞采为肌肤，宫商为声色，……义脉不流，偏枯文体。”这种对文艺作品生命化的评价，后代更为普遍。荆浩《笔法》：“凡笔有四势，谓筋、肉、骨、气。”后人论书画时，曾有“书必有神、气、骨、肉、血，五者阙一，不能成书也”[①]和“书若人然，须备筋、骨、血、肉，血浓骨老、筋藏肉洁，加之姿态奇逸，可谓美矣”[②]的说法，完全是运用人的外形对反映内在本质的作用，来揭示书法的外观对其内在美感的表达和承载作用。钱钟书先生说：

> 诗文评所谓“神韵说”非仅依傍绘画之品目而立文章之品目，实亦还视诗文若活泼剌之人。盖吾人观物，有二结习：一、以无生者作有生看（animism），二、以非人作人看（anthromorphism），鉴画衡文，道一以贯。图画得具筋骨气韵，诗文何独不可。《抱朴子》外篇《辞义》已云：“妍而无据，证援不给，皮肤鲜泽而骨骾迥弱”；《颜氏家训·文章》亦云：“文章当以理致为心肾，气调为筋骨，事义为皮肤，华丽为冠冕”。既赋以形骸，则进而言其“气韵”、“神韵”，举足即至，自然之势。……李廌《济南集》卷八《答赵士舞德茂宣义论弘词书》：“凡文之不可无

---

① 苏轼《东坡题跋》上卷，《论书》。

② 康有为《广艺舟双楫·碑评第十八》。

者有四：一曰体，二曰志，三曰气，四曰韵。……文章之无体，譬之无耳目口鼻，不能成人。文章之无志，譬之虽有耳目口鼻，而不知视听臭味之所能，若土木偶人，形质皆具而无所用之。文章之无气，虽知视听臭味，而气血不充于内，手足不卫于外，若奄奄病人，支离憔悴，生意消削。文章之无韵，譬之壮夫，其躯干枵然，骨强气盛，而神色昏瞢，言动凡浊，则庸俗鄙人而已。"(参见王铎《拟山园初集》第二四册《文丹》："文有神、有魄、有窍、有脉、有筋、有腠理、有骨、有髓"；又徐枋《居易堂集》卷一《与杨明远书》、斋藤谦《拙堂文话》卷七《文譬之人身》条。)观此可识谈艺仅道"韵"者，意中亦有生人之容止风度在，无异乎言"神韵"、"气韵"也。歌德小说中男角二人告女角曰："人最顾影自怜，随处触目，莫不如对镜而照见己身焉"(aber der Mensch ist ein wahrer Narziss, er bespiegelt sich überall gern selbst)；故其观动植两类、地火水风四大等，皆肖己之心性气质。斯言也，不特格物为尔，谈艺亦复如是，"气韵"、"神韵"即出于赏析时之镜中人自相许矣。①

这一认识的哲学依据，是中国传统的"天人合一"观念对美学影响的结果。中国古代美学十分重视从人的本质出发，去认识包括自然美和艺术美在内的美的本质。在中国哲人看来，自然只有同人类的社会生活融合在一起，才会在合谐中产生美感。而艺术美既不能脱离人的社会生活，也不能脱离人类赖以生存的自然，所以三者必然是合谐统一的。而这种统一的合谐，是人们通过各自的感性形式的相通点，来感受到的。"任何美的事物都必须有感性的形式，而美是人的自由的本质的对象化，因此美所具有的感性形式必然是和人的生命的存在和发展的感性形式相联系或异质同构的，

① 钱锺书《管锥编》第四册《全齐文》。

它们应该是表现了人的自由的形式。这也就是说，美的感性形式与人的生命的存在发展的感性形式不可分，抓住了人的生命的存在发展中那些表现了人的自由的感性形式，同时也就在根本上抓住了美的感性形式。而人的生命的存在发展显然离不开人的自然形体，那些表现了人的生命的自由的感性形式正是通过人的自然形体的构成和运动而具体呈现出来的。所以，中国古代美学从人的自然形体的美去说明艺术的美，并不是幼稚无知或牵强附会，而恰好是抓住了美与人的生命存在发展的自由形式及其构成这一根本之点①"。这种看法，在西方美学界，也是人们长期注意的话题。古希腊时，人们就已经注意到美和生命以及人的自然形体的关系。西方近代的美学家更是乐此不疲。康德的自然生命目的论、左拉的自然主义暨实证主义哲学。在黑格尔看来，理想的艺术美，就在于一切属于自然生命的现象，要素都是"理念"、人的"自由"的"精神"、"灵魂"的感性表现，亦即所谓"生命的客观唯心主义"②。现代美学家苏珊·朗格的说法则更为明快：

> 你愈是深入地研究艺术品的结构，你就会愈加清楚地发现艺术结构与生命结构的相似之处，这里所说的生命结构包括着从低级生物的生命结构到人类情感和人类本性这样一些高级复杂的生命结构（情感和人性正是那些最高级的艺术所传达的意义）。正是由于这两种结构之间的相似性，才使得一幅画，一支歌或一首诗与一件普通的事物区别开来——使它们看上去象是一种生命的形式，使它看上去象是创造出来的，而不是用机械的方法制造出来的；使它的表现意义看上去象是直接包含在艺术品中（这个意义就是我们自己的感性存在，

① 李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷第二章。

② 黑格尔《美学》第一卷，第161页，商务印书馆1979年版。

也就是现实存在)。①

由此看来,魏晋文人对自然、人与艺术三者关系的认识，是人类对这个问题认识的一部分。

(二) 从士人言行看魏晋各种文学艺术形式的发展

魏晋时期文学艺术思想和审美观念的转变，在各种文学艺术形式中均有反映,而文人的生活行为,又是这种反映的最好注释与说明。

1. 散文

“芙蓉出水”的审美思想在魏晋散文中有两种体现。一是散文形式的清新质朴。魏代正始以前，散文多被玄学家用来阐发玄理道义,故此类散文不尚藻彩,唯求达意;二是散文内容的真挚感人。正始及以后的部分文人借散文以抒发性情，词彩隽永。近人刘师培将此时散文分为两派,“一为王弼、何晏之文,清峻简约，文质兼备,虽阐发道家之绪,实与名、法家言为近者也。……一为嵇康、阮籍之文,文章壮丽,总彩骋辞,虽阐发道家之绪,实与纵横家言为近者也②。”王、何为玄学开山门人,其论说文二人集中已经备载，兹不赘述。阮籍本以诗见长,其散文除《大人先生传》外,其它则鲜为人知。而阮籍恰恰是玄学家中由“以无为本”过渡到“以自然为本”的关键人物。阮籍清醒地认识到，以无为本的理论为统治者提供了建立绝对统治，以上天意志代表自居的理论依据。当司马氏政

---

① 苏珊·朗格《艺术问题》第55页。中国社会科学出版社1983年版。

② 刘师培《中古文学史》第四课、魏晋文学之变迁》。

权篡位，道统（知识分子的良知）与势统（统治者的绝对意志）再度分裂时，对于知识分子来说，已经不需要继续为统治者的合理统治去寻找理论根据，而是需要解决如何在这样的环境中安顿自我的问题，这就是他“越名教而任自然”思想问世的前提。他的《大人先生传》、《清思赋》等就完全抒发了内心这样的思想。但是为了生存，他又不得不注意与统治者维持关系，有时甚至还不得已说些违心的话，所以连司马昭也不得不承认他的“至慎”。他的散文，有时也能表现出这种“至慎”，如他的《为郑冲劝晋王笺》。当时曹魏朝廷受挟于司马氏，被迫封晋文王司马昭为公，备礼九锡，但司马昭却又装模作样地推辞不受——这实际上是在暗示满朝文武要恳请他受封。在这样的背景下，司空郑冲派人快马请阮籍写一篇劝进书。阮籍当时正在袁准家作客，听了这种请求，十分为难。写了，并非本意，不写，又恐得罪司马昭。煎熬中他只好喝得烂醉，乘着醉意，一挥而就①。这种二难的心理并不能简单地认为是一种政治上的投机，而是重视生命和抒发个性思想的曲折表现。这种痛苦的背后，隐藏着文章能够直抒胸臆的真实愿望。

刘伶的《酒德颂》，大抵与阮籍的直抒胸臆的文章风格相同，《世说新语·文学》说他是“为意气所寄”。这正与阮籍所追求的文学思想一致。所以刘师培以为刘伶此文为魏晋文章中文体与阮籍相近者②。他本人以酒为命的放达行为，更是这种文风的生动体现。

西晋时期，骈文作为文体已经日臻成熟，受其影响，散文骈偶化的倾向亦愈演愈烈。陆机论文主张妍丽，重声色名句，与诗都要做到“缘情绮靡”③，正是此时文风的表述。这种文风的代表人物

---

① 《世说新语·文学》。

② 刘师培《中古文学史》第四课。

③ 见陆机《文赋》。

是潘岳和陆机。《世说新语·文学》:"孙兴公云:'潘文烂若披锦,无处不善;陆文若排沙简金,往往见宝。'"既然"烂若披锦",自然并非"芙蓉出水"之美,那何以又"无处不善"呢?原来潘岳的文章虽然华美,但却不乏真情。他以"善为哀诔之文"著称①,如《杨荆州诔》、《夏侯常侍诔》、《哀永逝文》等,辞婉情切,哀痛感人。所以《续文章志》称"岳为文选言简章,清绮绝伦②。"《世说新语·文学》又载孙绰谓:"潘文浅而静,陆文深而芜。"说明人们虽然主张"芙蓉出水"之美,但所反对的只是因雕镂过分而有伤真美,并非一概排斥文饰。潘岳的文章虽然绮丽,但由于均出真情,意深情切,所以读起来并无铺排雕饰之感。相比之下,陆机的文章则过于追求句式的整饬、声律的谐美、典故的繁密。他的"绮靡"文风实际上在一定程度上影响了文章的"缘情"。刘勰称他"才欲窥深,辞条索广;故思能入巧,而不制繁"③。在孙绰的话中,也可以看出人们是认为潘文美于陆文的。

正始时期的玄学家如何晏、王弼等,都是能言善写的大家。清谈风气到了西晋,一部分人只心研习谈玄之语言表达,而忽视文字表述能力;又有一些人虽口齿拙讷,文笔却极为漂亮。如郭璞"奇博多通,文藻灿丽,才学赏豫,足参上流。其诗赋诔颂,并传于世,而讷于言。"④ 这也就形成了西晋时期言语、文章的区别与对峙。这在他们的生活行为中不乏其例。如《世说新语·文学》载:"乐令善于清言,而不长于手笔。将让河南尹,请潘岳为表。潘云:'可作耳,要当得君意。'乐为述己所以为让,标位二百许语。潘直取错综,便成名笔。时人咸云:'若乐不假潘之文,潘不取乐之旨,则无

---

① 见《晋书·潘岳传》。
② 《世说新语·文学》刘注引。
③ 《文心雕龙·才略》。
④ 《世说新语·文学》刘孝标注引《郭璞别传》。

以成斯矣。"这是两合其美的例子，还有善言与善笔者相互不服、互相攻难的情况。西晋末年，太叔广能言善辩，挚虞擅长手笔，二人名声相同，而互不相让。当大家围坐清谈时，太叔广所言，挚虞皆不能对；而挚虞退回落笔难广，广又不能答。"于是更相嗤笑，纷然于世"①。又如殷浩谈锋甚厉，他的叔父殷融则长文短辩，便对殷浩说："你别光以善辩向我炫耀，也该看看我文笔的长处②。"在这样有合有难的故事中，当时人们言语、文章泾渭之明，已是显而易见了。这是西晋文学史上值得注意的现象，但目前人们对此的研究似尚不够。

2. 诗赋

历史有时会给人的价值观念带来偏见。今人评价极高的建安和正始文人诗歌，在当时人们的生活记载中，却很少提及。相反今天人们几乎不屑一顾的魏晋玄言诗，却给他们的生活留下了很多印痕。这个现象本身，似乎应该提醒人们对自己的价值标准质疑并修改。因为当时人们推崇玄言诗的原因，主要是由于玄言诗体现了崇尚自然和真情的时代审美风尚。

《续晋阳秋》云："正始中，王弼、何晏好庄、老玄胜之谈，而世遂贵焉。至过江，佛理尤盛。故郭璞五言，始会合道家之言而韵之。询及太原孙绰，转相祖尚，又加以三世之辞，而诗、骚之体尽矣。询、绰并为一时文宗，自此作者悉体之。至义熙中，谢混始改③。"一般认为，这段话是关于玄言诗产生与发展，及其代表人物的权威性说明。郭璞虽以游仙诗著称，但其游仙诗重在慷慨咏怀，表现老庄思

---

① 《世说新语·文学》刘注引王隐《晋书》。
② 《世说新语·文学》。
③ 《世说新语·文学》刘注引。

想，乘远玄宗，所以被认为是玄言诗的肇始者。《世说新语·文学》："郭景纯诗云：'林无静树，川无停流。'阮孚云：'泓峥萧瑟，实不可言。每读此文，辄觉神超形越。'"郭璞这两句诗在大自然的永恒运动中，体悟出对宇宙人生的无限感怀。这是人们由对山水自然的感受而上升到玄远幽深的哲学意识的重大收获，也是玄言诗的味道所在。这既是人生追求的目标，又是日常精神修养的途径和手段。借此玄宗的体味，可以荡涤胸中尘俗杂念，求得心灵的净化，并把对自然的感受，上升到审美把握的层次。嵇康借养生追求无限，达到形神相亲的境界，亦为此意[1]。所以这两句诗能使阮孚"神超形越"。徐复观说："以玄对山水，即是以超越于世俗之上的虚静之心对山水；此时的山水，乃能以其纯静之姿，进入于虚静之心的里面，而与人的生命融为一体，因而人与自然，由相化而相忘；这便在第一自然中呈现出第二自然，而成为美的对象[2]。"可见当时人们推崇玄言诗的主要原因，是玄言诗能够表达出人们用玄学的目光，从山水自然中感悟的一种宇宙意识，从而体现出时代精神和氛围。所以简文帝盛赞许询的玄言诗"可谓妙绝时人"[3]。明白了玄言诗的这一时代特征和人们青睐的原因，我们对玄言诗就不应过多责难，至少应给予一定的理解。

从上面的故事中可以看出，玄言诗的时代特征，要求其作家具有对自然和宇宙的感受和表述能力，又要把自己的生命情怀融入其中，这也就是要具备才、情两方面的条件。孙绰、许询正是这样的代表作家。《世说新语·品藻》："孙兴公、许玄度皆一时名流。或重许高情则鄙孙秽行，或爱孙才藻而无取于许。"可以看出，这两位

---

① 参见嵇康《养生论》、《难向子期养生论》。

② 徐复观《中国艺术精神》第四章。

③ 见《世说新语·文学》。

名士各有特点，许询以情见长，孙绰则才藻过人。这一点连他们本人也意识到了。支遁问孙绰比许询如何，孙绰的回答是："高情远致，弟子早已服膺；一吟一咏，许将北面[①]。"二人一才一情，左右诗坛。而"才"与"情"，不仅是当时人物品藻的重要标准之一，也是玄言诗作家（也当包括各种文学艺术家）的先决条件。二人能将如此才情，倾注于玄言诗中，所以能为众人推崇备至。当然，善"才"善"情"，只是相对而言，并非善此则必短彼。简文帝既称许询五言诗"妙绝时人"，是有其切身感受的。一次，许询去拜访晋简文帝，当天晚上风恬月朗，二人便共在月下畅谈。不想许询并非不能襟情之咏，只见他辞寄清婉，大逾平日。司马昱虽平常很了解许询，但见了这番吟咏，也不禁大加赞叹，"不觉造膝共叉手语，达于将旦"，并说："玄度才情，故未易多有许[②]。"

既然"缘情绮靡"是当时的时代文风，那么追求情注于诗就并非玄言诗一家的专利。孙楚的爱妻胡母氏病故后，孙楚悲恸已极，不仅专心为其守丧，而且还作了悼亡诗，诗云："时迈不停，日月电流。神爽登遐，忽已一周。礼制有叙，告除灵丘。临祠感痛，中心若抽。"他把这首诗送给王济看，王济深受感动，说："未知文生于情，情生于文。览之凄然，增伉俪之重[③]。"指出了文与情的紧密关系。明代李贽在评点这个故事时，更是直接指出："孙子荆文生于情，武子情生于文。"说明了这种情况。对此，刘勰《文心雕龙·情采篇》说："夫情者文之经，辞者理之纬。经正而后纬成，理定而后辞畅，此立文之本源也。昔诗人什篇，为情而造文；辞人赋颂，为文而造情。何以明其然？盖风雅之兴，志思蓄愤，而吟咏情性，以讽其上，

---

① 见《世说新语·赏誉》。

② 见《世说新语·赏誉》。

③ 见《世说新语·文学》。

此为情而造文也。诸子之徒，心非郁陶，苟驰夸饰，鬻声钓世，此为文而造情也。故为情者要约而写真，为文者淫丽而烦滥。而后之作者，采滥忽真，远弃风雅，近师辞赋。故体情之制日疏，逐文之篇愈盛。故有志深轩冕，而泛咏皋壤；心缠几务，而虚述人外。真宰弗存，翩其反矣。"余嘉锡先生认为，刘勰的这番话，系从上面故事王济感叹孙楚悼妻诗中所悟出①。

以上是因情而生文者，又有因景而生文的情况。一天，外面下起了大雪，谢安召集儿女们到屋里，谈论诗文写作的道理。只见外面的雪越下越大，谢安为雪景所动，高兴地以一句诗向儿女们提问："白雪纷纷何所似？"侄子谢朗以诗对曰："撒盐空中差可拟。"侄女谢道韫对曰："未若柳絮因风起。"谢安听了放声大笑②。宋代陈善评论这个故事说："撒盐空中，此米雪也。柳絮因风起，此鹅毛雪也。然当时但以道韫之语为工。予谓《诗》云：'相彼雨雪，先集维霰'。霰即今所谓米雪耳。乃知谢氏二句，当各有谓，固未可优劣论也③。"如果仅从形似来看，确如陈善所言，二人的诗句状写了米雪和鹅毛雪的景况。但如了解了魏晋人对神韵境界的追求，就会感到谢道韫的对诗通过雪如柳絮的描写，烘托了一种洋洋洒洒、抒阔迂远的气势，是神韵追求在诗歌领域的不自觉尝试。所以余嘉锡说："二句虽各有谓，而风调自以道韫为优④。"

因国势由盛而衰，晋代的赋已经失去汉赋富丽宏伟的气势，人们的兴趣，转向那些能够抒情遣兴的小赋。那些沿袭汉人"品物毕图"⑤的大赋方法写作者，已不为人们所喜好。如左思的《三都赋》

---

① 见余嘉锡《世说新语笺疏》。
② 见《世说新语·言语》。
③ 陈善《扪虱新话》卷三。
④ 见余嘉锡《世说新语笺疏》。
⑤ 刘勰《文心雕龙·全赋》。

采用汉代大赋的笔势，详尽描绘了三国各都城景况，但刚问世后受到人们的冷遇甚至讥訾。左思十分懊丧，就带着《三都赋》给张华看，不想张华却给予极高的评价，说它可以与张衡的《二京赋》(即《西京赋》和《东京赋》)相媲美，但又认为左思没有名气，需要名人吹捧，方能为世人所重。左思便求援于皇甫谧，皇甫谧便为《三都赋》作了序。于是早先那些不以为然的人，不得不改变了态度[①]。可见人们对《三都赋》前倨后恭，完全是皇甫谧推举的结果。庾阐的《扬都赋》，也是因为文中吹捧了族人庾亮，庾亮便大加吹捧，说它可以与张衡的《二京赋》、左思的《三都赋》齐名。于是人人竞相传写，以至闹到洛阳纸贵的程度。谢安听了不以为然地说："不得尔。此是屋下架屋耳，事事拟学，而不免俭狭[②]。"

这两个故事说明，受人物品藻风气的影响，对文学作品的评价，也开始出现"声名成毁，决于片言"的情况。而名人又往往以此谋私，这就必然影响到健康的文学发展与批评。人们传写这些东西，主要不是出于真心喜欢，而是为了赶时髦。谢安的话，已经指出了其中的弊端。而人们真正喜欢的，还是那些能够抒发个人性情的小赋。如孙绰的《游天台山赋》写成后，拿给范启看，得意地说："如果你把它扔到地上，就会有金石之声。"范启也风趣地答道："恐怕你的金石，并非音乐之声！"可是每当读到赋中的佳句，如"赤城霞起而建标，瀑布飞流而界道"等，便情不自禁地说："真是表达了我的心声[③]！"孙绰之所以如此自信，范启之所以为其折服，就是因为赋中写出了人对自然的感受和领悟，体现了当时人们希望与自然达到"物我两忘"的境界。如同赋中所说："于是游览既周。

---

① 见《世说新语·文学》。
② 见《世说新语·文学》。
③ 见《世说新语·文学》。

体静心闲，害马已去，世事都捐。投刃皆虚，目牛无全，凝思幽岩，朗咏长川[①]。”在对自然的陶醉与慰藉中，去体味人生的妙谛，再看他的《遂初赋》：

> 孙绰赋《遂初》，筑室畎川，自言见止足之分。（刘注：……《遂初赋叙》曰：“余少慕老庄之道，仰其风流久矣。却感于陵贤妻之言，怅然悟之。乃经始东山，建五亩之宅，带长阜，倚茂林，孰与坐华幕击钟鼓者同年而语其乐哉！”）斋前种一株松，恒自手壅治之。高世远时亦邻居，语孙曰：“松树子非不楚楚可怜，但永无栋梁用耳！”孙曰：“枫柳虽合抱，亦何所施？”[②]

二人的对话虽然是在拿对方祖上的名字相互取笑[③]，但在对松树的不同态度中，也可以看出二人对自然与人生关系的两种不同理解。高柔所关心的，是松树是否有栋梁之用，这是一种实用功利的目光；而这恰恰不是孙绰种松树的目的，他的目的正是去感受松树的“楚楚可怜”，这是一种审美的目光，并从中充分体会自我与对象的相互转换。这也正是“芙蓉出水”审美思想的体现。

3. 小说

与其它文学形式相比，中国的小说起步较晚。魏晋是中国小说的草创时期，它虽然还没有蔚为大国，但已具备了小说的雏型。产生于这个时期的以干宝《搜神记》为代表的志怪小说和这个时期志人小说的集大成者——《世说新语》，奠定了中国文言小说的两条基本轨迹。可是由于正统文学观念的偏见，小说一直不被认为属于文学的范围，所以这个时期的小说多已亡佚。人们只能从可

---

① 《文选》卷一一孙绰《游天台山赋》。

② 《世说新语·言语》。

③ 余嘉锡《世说新语笺疏》云：“兴公为孙子荆（楚）之孙。高柔之言，乃斥其祖之名以戏之。孙答语中当亦还斥高柔祖父之名，但不可考耳。”

见的文献材料中钩稽爬梳，力图还原当时小说写作的具体面貌。有关当时小说家小说创作的零星故事，便成为了解当时小说创作及其审美追求的珍贵材料。如裴启《语林》一书，仅据《隋书·经籍志》的著录，知为十卷，东晋处士裴启撰，至唐已佚① 。而现存材料，仍可知此书问世后为人所喜的程度及其废止的原因。《世说新语·文学》："裴郎作《语林》，始出，大为远近所传。时流年少，无不传写，各有一通。载王东亭作《经王公酒垆下赋》，甚有才情。"刘孝标注引《裴氏家传》云："裴荣字荣期，河东人。父稚，丰城令。荣期少有风姿才气，好论古今人物，撰《语林》数卷，号曰《裴子》。檀道鸾谓裴松之以为启作《语林》。荣倘别名启乎？"这里我们不仅可以了解《语林》出世后的风靡程度和轰动效应，也可以进一步了解到裴启的才气，家世情况，以及他本人的异名等。这里有两点值得注意，一是裴启的"甚有才情"和"风姿才气"，说明他写《语林》，是直接为抒发性情的名士风流张目的（现存本书佚文足以证明这一点），所以体现了"芙蓉出水"的文学思想；二是本书"大为远近所传"，说明人们对这一文学思想产生的作品的高度承认。但是，由于小说在当时并没有登上文学的大雅之堂，所以正统文学观念深重的权威并不允许《语林》这类小说以文学的身份去表情达意，因而使《语林》遭到与《三都赋》、《扬都赋》等相反的命运。《世说新语·轻诋》："庾道季诧谢公曰：'裴郎云：'谢安谓裴郎乃可不恶，何得为复饮酒！'裴郎又云：'谢安目支道林如九方皋之相马，略其玄黄，取其隽逸。'谢公曰：'都无此二语，裴自为此辞耳。'庾意甚不以为好，因陈东亭《经酒垆下赋》。读毕，都不下赏裁，直云：'君乃复作裴氏学！'于此《语林》遂废。今时有者，皆是先写，无复谢语。"这部志人小说的兴衰始末，说明在正统文学观念的作用下，"芙蓉出水"的文学思

① 见《隋书·经籍志》小说家类《燕丹子》条附注。

想并不能得到彻底的推行。

袁宏《名士传》，也是东晋的一部志人小说。但此书不仅佚文罕见，连历代书目也未见著录。从本书作者写作此书的零星轶事中，可略知其书情况。袁宏的《名士传》脱稿后，就带着去见谢安，谢安大略翻览后，笑着说："我尝与诸人道江北事，特作狡狯耳，彦伯遂以著书[①]。"据此可知袁宏《名士传》主要记述渡江前众名士故事，且有一定的虚构性和传说性。本书衰亡的原因未详，但联系《语林》的遭遇，使人自然想到恐与谢安这番嘲戏不无关系。又据《世说新语·文学》刘孝标注，知作者按时代先后，将书中人物分为正始名士、竹林名士和中朝名士三部分。再结合现存佚文，则其书概貌可知。

关于晋代志怪小说的代表作《搜神记》的轶闻，也颇有意趣。干宝写完《搜神记》后，便向当时的清谈大师刘惔讲述了其中的部分鬼怪故事，刘惔听后，便用人物品评的口气说："卿可谓鬼之董狐。"董狐是战国晋国的史官，以秉笔直书著称。说干宝如鬼之董狐，是说干宝写鬼事如记史事一般认真，虔诚。因为在干宝看来，鬼神为实有，所以他写《搜神记》的目的，是为了"发明神道之不诬"。他相信鬼神的实有当然荒谬，但他信以为真地去表现鬼神，实际上仍然是崇尚自然，芙蓉出水思想的一种表现。

4. 书画

魏晋是中国书法绘画的黄金时代。士族文人在山水田园生活中，发现这两种艺术形式是他们抒发性情，排遣心迹的最佳媒介。于是，在书法方面，不仅完成了由汉隶向楷书的过渡，而且草书和行书也得到了长足的发展，成为在艺术领域抒发个性的极好形式。

---

① 见《世说新语·文学》。

在绘画方面，贵族山水田园生活使文人们加深了对自然的体味，因而促进了山水画的成长；而人物品藻的风气，又大大刺激了人物画的表现力量，并为画家们提供了发挥能力的场所。书法界承上启下的关键人物钟繇，一代书圣王羲之，一代画痴顾恺之，以及一大批成就斐然的书画家，都是这个时期书画界值得骄傲的名字。在他们的音容笑貌中，人们可以感受到书画领域的演进，尤其是把对神韵境界的追求，具体落实在人物画的创作，使之面貌一新的成就。

关于形神关系的讨论，自先秦两汉时期就已经开始，但讨论的内容大都是精神与肉体的关系。魏晋南北朝时期形神问题的讨论大致经历三个阶段，一与人物品藻有关，二与玄学有关，三与佛学有关①。人物品藻所谈论的形神问题，是根据人物的“形质”去研究考察人物内在的、千差万别的性情、个性、才能、智慧、品质。玄学家在研讨形神关系时则有所侧重。何晏、王弼把“神”规定为超越于有限的“形”的一种无限自由的境界。也就是说，形神是有限与无限的关系，是有限如何表现无限的问题，解决的办法是忘“形”以得“神”②。嵇康主要从养生论的角度谈论这个问题，他的看法的核心，是使“形”从自然肉体的存在，上升到与无限自由的“神”相契合。也就是说，肉体与精神的疏远、分裂如何达到相亲、统一的问题，解决的办法是养“神”以亲“形”③。而顾恺之的“以形写神”论，一方面受到何晏、王弼以有限表现无限观点的影响，同时又揉进并改造加工了慧远《形尽神不灭论》的思想④，把“神”作为一种审美标准加以追求，在一定程度上具有了佛学所追求的解脱的意味。并

---

① 参见李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷第四章。

② 见《三国志·曹爽传》注引《魏氏春秋》及《王弼集校释》。

③ 见《养生论》、《难向子期养生论》，载《嵇康集》。

④ 见慧远《沙门不敬王者论》，载《全晋文》卷一六一。

把这一思想出色地运用于绘画领域，注重以有限的线条笔墨所勾画的人物形体，去表现人物无限的内心世界和精神风貌。如著名的“传神阿堵”故事：“顾长康画人，或数年不点目睛。人问其故，顾曰：‘四体妍蚩，本无关妙处。传神传照，正在阿堵中①。’”对此，西方人也有过大致相同的认识。钱锺书说：“苏格拉底论画人物像，早言传神理、示品性全在双瞳，正同《世说》所记顾恺之语。李伐洛曰：‘目为心与物缔合之所，可谓肉体与灵魂在此交代’（C'est dans les yeux que se fait l'alliance de la matière et de l'esprit. On peut parodier un vers de la Henriade:Lieux où finit le corps et commence l'esprit）。黑格尔以盼睐为灵魂充盈之极、内心集注之尤（Der Blick ist das Seelenvollste,die Konzentration der Innigkeit und empfin denden Subjektivtät）。列奥巴迪亦谓目为人面上最能表达情性之官，相貌由斯定格（la parte più espressiva del volto e della per sona;come la fisionomia sia determinata dagli occhi）②。”关于顾氏的“传神写照”，有两种解释，这里采用港台学者徐复观的说法，“写照”即系描写作者所观照到的对象之形相。“传神”即系将此对象所蕴藏之神，通过其形相而把它表现（传）出来。写照是为了传神。写照的价值，是由所传之神来决定③。顾恺之本人的绘画，出色地实践了这种理论。一次，顾恺之为裴楷画像，故意在脸上加了三根并不存在的须毛。别人奇怪地问他原因，他说：“裴楷俊朗有识具，正此是其识具。看画者寻之，定觉益三毛如有神明，殊胜未安时。”④这就是说，顾氏加上三毛，并非为写形计，而是以此三毛画出裴楷清通简要，

① 见《世说新语·巧艺》。

② 钱锺书《管锥编》第二册第714页。

③ 参见徐复观《中国艺术精神》第三章第四节。

④ 见《世说新语·巧艺》。

富于清谈家的性格，即以形写神的需要。但人物画以形写神的要紧，还在于对眼睛的处理，故曰在“阿堵”之中。无论政治性或审美性的人物品评，都已十分重视眼神眸子。如：“裴令公目王安丰眼灿烂如岩下电[①]。”裴楷在病中仍使人感到“双目闪闪，若岩下电”[②]。王右军见杜弘治，叹曰：“面如凝脂，眼如点漆，此神仙中人[③]。”谢安见支遁，觉其双眼“黯黯明黑”[④]。对于人物绘画来说，这无疑是一个强有力的促进。顾恺之画人物数年不点目睛，恰是他巧夺天工之处。因他对眼睛传神的把握，已达到出神入化的境界。一次，他要为殷浩画像，殷浩的眼睛有毛病，说自己的形象不好，不想给顾添麻烦。可是顾恺之却说：“您一定是为眼睛的缘故。没关系，我可以先点上瞳孔，再用飞白扫一下，使之如轻云之蔽日[⑤]。”眼睛本为传神之所在，眼疾对于表现传神，应是重大障碍。但对顾恺之来说，这种生理缺陷并不能影响画面人物的神气。他采用避实就虚之法，以飞白掩盖了眇目，而且还造成了轻云蔽日的绝妙艺术效果。没有深湛的艺术修养和高超的造型表现能力，是无法胜任这样高难而复杂的艺术工作的。

不仅如此，顾恺之还借助山水画的效果，来为表现人物内心世界服务。他在为谢鲲作画时，故意把谢鲲画在岩石之间。原来，一次晋明帝问谢鲲自己认为比庾亮如何？谢鲲回答说：“端委庙堂，使百僚准则，臣不如亮。一丘一壑，自谓过之[⑥]。”谢鲲所谓“一丘一壑”是指纵情山水，借老庄遁迹丘壑以命清高。顾恺之深悟此意，将谢

---

① 《世说新语·容止》。
② 《世说新语·容止》。
③ 《世说新语·容止》。
④ 《世说新语·容止》。
⑤ 见《世说新语·巧艺》。
⑥ 见《世说新语·品藻》。

鲲置身丘壑之中，以人物与山水的结合，恰如其分地表现谢鲲崇尚老庄的情怀。所以当有人问起他如此作画的原因时，他引用了谢鲲本人的话，并说："此子宜置丘壑中[1]。"

对人物神情的重视，发展到对画中人物神韵的追求，这似乎已经成了当时人物画评价的一个标准。如戴逵是当时有名的人物画家，人物画非常精妙，可是庾龢见了后，仍然觉得神气不够，并批评戴说他的画"神明太俗，由卿世情未尽"。戴逵听了，心里很不服气，说按照你的要求，大概只有务光才算世情已尽[2]。戴逵的话里是牢骚，却能反映出他对人们苛求画中人物神明的意见，也说明传神对人物画的重要。

在这股崇尚自然、本色空气的影响下，书法与绘画都取得了令人瞩目的成就。下面这个书与画分庭抗礼的故事，可从一个侧面反映出二者争奇斗艳的情景。《世说新语·巧艺》："钟会是荀济北从舅，二人情好不协。荀有宝剑，可直百万，常在母钟夫人许。会善书，学荀手迹，作书与母取剑，仍窃去不还。荀勖知是钟而无由得也，思所以报之。后钟兄弟以千万起一宅，始成，甚精丽，未得移住。荀极善画，乃潜往画钟门堂，作太傅形象，衣冠状貌如平生。二钟入门，便大感恸，宅遂空废。"在这场书与画的对抗赛中，人们可以充分领略到由双方各自的才能面产生的精彩的戏剧性效果。刘孝标注引《孔氏志怪》："于时感谓勖之报会，过于所失数十倍。彼此书画，巧妙之极。"从双方各自损失的金额来看，荀勖似有十倍之宜，但就双方各逞才能所达到的目的上看，只能说是势均力敌，各

---

① 见《世说新语·巧艺》。

② 务光，夏时人，耳长七寸，好鼓琴，服菖蒲韭根。汤将伐桀，谋于光，光曰："非吾事也。"汤曰："伊尹何如？"务光曰："强力忍垢，不知其它。"汤克天下，让于光，光曰："吾闻无道之世，不践其土。况让我乎？"负石自沉于卢水。见《列仙传》。

有千秋。钟会是魏代大书法家钟繇的儿子，书法亦有名于时。荀勖的人物画，已达到乱真的程度，亦绝非等闲之辈，可惜在绘画史上没有留下名字。

5．音乐

魏晋时期的黑暗与混乱现实，使当时的精神贵族们不得不对现实与人生作重新思考，冀以获得精神的慰藉和心灵的解脱。清谈玄学、人物品藻、纵情山水、吟咏诗文、挥毫丹青，这些既是他们对时代文化的贡献，也是自我排遣的极好途径，而音乐又是其中的重要方面。《世说新语·文学》："旧云，王丞相过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已，然宛转关生，无所不入。"对音乐的喜好，与他们对音乐本质的认识有关。传统的儒家乐论虽不否认音乐是人的情感的表现，认为它可以表现欢乐或悲哀。但儒家尤其强调，既然天下秩序和谐，那么就应当以表现欢乐为主，表现悲哀要有节制，即所谓"乐而不淫，哀而不伤"① 。除了孔子，荀子《乐论》和荀子学派的《乐记》都体现了这一思想。而汉末以来的社会现实，使音乐不得不染上悲凉哀婉的色彩，并成为玄学思考的问题之一。阮籍反对"以悲为乐"，"以哀为乐"，认为音乐应使人欢乐而不是悲哀，他主张音乐的最高境界是"道德平淡，故无声无味"，"至乐使人无欲，心平气定"②，这也就是玄学所追求的超脱、玄远的境界。嵇康又进一步发展了这一思想，认为"心之与声，明为二物"③，即音乐是客观存在，哀乐是人被触动后产生的感情，二者并无因果关系。嵇康以"和"为乐的本体，而乐的本体是出于自然，那末声音

---

① 《论语·八佾》。
② 阮籍《乐论》。
③ 嵇康《声无哀乐论》。

的"和"与"不和"就是由自然所决定的。在嵇康看来，乐，也就是艺术的本体"和"，是无关哀乐，超越哀乐的。这就是说，艺术的本体是超越功利的个体精神的无限与自由。艺术的目的在于使人们超出种种情感的束缚以及由之所生的烦恼痛苦，达到精神上的无限与自由。很显然，这是魏晋玄学对绝对自由和无限超越的人格本体的追求在音乐美学思想上的运用和落实①。

基于这种认识，魏晋名士们往往把音乐看成是构成个体生命的重要组成部分，嵇康本人就是生死与音乐同在的音乐家。他在临刑前，神色自若，竟向刑吏索琴弹拨，演奏《广陵散》。曲终后，叹道："袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣②！"人的肉体生命的结束是无法抗拒的，而音乐却可以荡涤人的灵魂，使其精神永存。那末，嵇康临终所惋惜的，就不仅仅是个人肉体生命的完结，而是《广陵散》所体现的浩然正气的遭受戕害。因而对于嵇康来说，音乐无异于第二生命。这种感受，也为其他名士所共有。顾荣生前很喜欢弹琴，在他死后举丧时，家人把他的琴摆在灵床前，以示纪念。他的好友张翰前来吊丧时，十分悲恸，竟拿起琴，坐在灵床上，连续弹奏了数支曲子，弹完后，抚摸着琴，深情地说："顾彦先啊，你喜欢我为你弹的曲子吗？"说完又失声痛哭起来。按常礼，吊喭者应与死者的儿子握手表示慰问，但张翰痛哭完毕，不与顾荣的儿子握手便离去了③。他们的深情让人感到，朋友、亲人逝去，人鬼殊途，本已无法沟通。但音乐既可超越一切，达到无限的自由，也就未必不可将友人的哀思，告慰于逝者的灵前。这声声琴曲，既饱含着深挚的友情，又不乏诗意的浪漫，其对音乐的高尚理解，也

① 参见李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷第六章。

② 见《世说新语·方正》。

③ 《世说新语·伤逝》。

就显而易见了。当王献之死后，王徽之也用张翰的办法，在灵前弹琴祭奠，也是如此①。

对音乐的神往，可以转化为一种神奇的力量，达到心有灵犀的默契和感应。《世说新语·任诞》载："王子猷出都，尚在渚下。旧闻桓子野善吹笛，而不相识。遇桓于岸上过，王在船中，客有识之者，云是桓子野，王便令人与相闻，云：'闻君善吹笛，试为我一奏。'桓时已贵显，素闻王名，即便回下车，踞胡床，为作三调。弄毕，便上车去。客主不交一言。"双方没有任何世俗功利的束缚与目的，只是以乐会友，在美妙的笛声中求得心灵的净化与精神的契合。这正是阮籍、嵇康理想中的"至乐"境界。对音乐的充分理解与热爱，才能使他们如此如痴如醉，食不知味。就是这位桓子野，每闻清歌，辄唤奈何。被目为一往有深情②。而音乐又可以是陌生人成为朋友的纽带：

> 贺司空入洛赴命，为太孙舍人，经吴阊门，在船中弹琴。张季鹰本不相识，先在金阊亭，闻弦甚清，下船就贺，因共语。便大相知说。问贺："卿欲何之？"贺曰："入洛赴命，正尔进路。"张曰："吾亦有事北京，因路寄载。"便与贺同发。初不告家，家追问，乃知。③

"至乐"可以使人象张翰和王徽之那样纯洁高尚，也可以象贺循和张翰这样一见如故，引为知己。

还有些故事从一定侧面反映当时人们良好的音乐理论修养和娴熟的音乐技巧，生动有趣，并具有一定的史料价值。如荀勖精通乐理，时论称他为"暗解"，即心领默识的意思。他是西晋时专门

---

① 《世说新语·伤逝》。
② 《世说新语·任诞》。
③ 《世说新语·任诞》。

的音乐机构——“清商署”的负责人，精通律学。在别人的配合下，他找到了准确制造符合于三分损益律的管乐器“笛”（即竖吹的箫）的计算方法，即“管口校正”[①]，还领导别人从事相和歌的加工改编工作[②]，是中国音乐史上的重要人物。当时宫廷里的晚会演奏所用乐器，都是由荀勖来调音，大家都感到他调的音无不谐韵。当时另一位音乐家阮咸以辨音著称，时论称他“神解”。每当宫庭乐队奏乐时，阮咸总觉得音有些不准，所以就没有开口称赞。荀勖看出了阮咸的态度，以为他在妒忌自己，便把阮咸出为始平太守。后来，一位农夫在田野捡到了一个周代玉尺，也就相当于今天的校音器。荀勖用它来校自己所调治的各种乐器，觉得都短了半个音，这才佩服阮咸的神识[③]。这里不仅可以看出他们二人的才能，更可感觉到他们各自的性格，荀勖功成名就，位居高位，但却自信自负，然终能服从真理。阮咸真艺在身，却不露相。这样，二位音乐家给人的印象，就是有血有肉，栩栩如生的了。

（三）士人言行与文人集会活动

集会活动是魏晋文人文学艺术活动的重要内容。法国著名的社会学派文艺学家丹纳说过："艺术家本身，连同他所产生的全部作品，也不是孤立的。有一个包括艺术家在内的总体，比艺术家更广大，就是他所隶属的同时同地的艺术宗派或艺术家家族。例如莎士比亚，初看似乎是从天上掉下来的奇迹，从别个星球上来的陨石，但在他的周围，我们发现十来个优秀的剧作家，如韦白斯忒，福特，玛星球，马洛，本·琼生，弗来契，菩蒙，都用同样的风格，同样

① 参见《晋书·荀勖传》。

② 参见《宋书·乐志》。

③ 《世说新语·术解》。

的思想感情写作。他们的戏剧的特征和莎士比亚的特征一样；你们可以看到同样暴烈与可怕的人物，同样的凶杀和离奇的结局，同样突如其来的放纵和情欲，同样混乱，奇特，过火而又辉煌的文体，同样对田野与风景抱着诗意浓郁的感情，同样写一般敏感而爱情深厚的妇女①。”

倘若这种说法能够成立，那末就应看到一个显而易见的事实：艺术宗派或艺术家家族的凝聚，离不开这些文学艺术家团体内部的集会和交流。没有这种聚集，就没有这些团体作为集体的存在。中外文学艺术史上这种以文艺家的聚集促进某些文艺潮流兴旺的例子不胜枚举，如法国的沙龙文学、德国的狂飙运动、俄国的强力集团，中国的江西诗派、鹅湖书院、东林书院等，莫不如此。而中国文学史上自觉的文学团体的集会，是从汉末魏初开始的。

1. 邺宫西园之会

历来的文学史对文学团体的集会活动总是未予注意，所以文学团体的集会活动起于何时何地，一直是个模糊不清的问题。如果我们了解了汉魏时期的文人言行，就有理由确信，中国历史上最早的文人集会，是建安文人在邺城邺宫的西园之会。

首先，曹丕的《与吴质书》云："昔年疾疫，亲故多罹其灾，徐、陈、应、刘，一时俱逝，痛何可言邪！昔日游处，行则同舆，止则接席，何尝须臾相失！每至觞酌流行，丝竹并奏，酒酣耳热，仰而赋诗。当此之时，忽然不自知乐也。谓百年已分，长共相保，何图数年之间，零落略尽，言之伤心。顷撰其遗文，都为一集。观其姓名，已为鬼录，追思昔游，犹在心目，而此诸子化为粪壤，可复道哉②！"除了

① 丹纳《艺术哲学》第一章。人民文学出版社1983年傅雷译本。

② 《文选》卷四二引。

“昔日游处”的具体场所不明之外，作者曹丕与建安七子中的徐干、陈琳、应玚、刘桢等一同饮酒赋诗，亲密无间，则是无可置疑的。而结合七子的作品，便可以断定，他们“游处”之所便是邺宫西园。在《六臣注文选》卷二〇《公宴》诗中，收有曹植、王粲、刘桢、应玚等人的《公宴诗》。其中吕延济注曹植《公宴诗》说：“此宴在邺宫与兄丕宴饮。”诗云：“公子敬爱客，终宴不知疲，清夜游西园，飞盖相追随。”已经把地点说得十分明确。又张铣注王粲《公宴诗》说：“此侍曹操宴。”刘良注刘桢《公宴诗》：“此宴与王粲同于邺宫作也。”均是明证①。

从“何尝须臾相失”一句中，可以看出西园诸友之间的深挚情谊，而且也能想见西园集会的次数极为频繁。“觞酌流行，丝竹并奏，酒酣耳热，仰而赋诗”，则勾勒出一幅西园之游以诗会友的画面。而这些《公宴诗》的内容，又表现了崇尚自然，企羡山水审美取向的萌动，如刘桢《公宴诗》：“月出照园中，珍木郁苍苍。清川过石渠，流波为鱼防。芙蓉散其华，菡萏溢金塘。”把人们带入花前月下的美好景界中，令人心旷神怡。

邺宫西园之会不仅促进了建安文学的发展，而且也是后代文人集会活动的滥觞。

2. 西晋金谷之会

西晋金谷之会是继建安西园之会后的第二次大型文人集会。石崇《金谷诗叙》云：“余以元康六年，从太仆卿出为使，持节监青、徐诸军事、征虏将军。有别庐在河南县界金谷涧中，或高或下，有清泉茂林，众果竹柏、药草之属，莫不毕备。又有水碓、鱼池、土窟，其为娱目欢心之物备矣。时征西大将军祭酒王诩当还长安，余与

① 参见万绳楠《魏晋南北朝文化史》第五章、第六章。黄山书社1989年版。

众贤共送往涧中，昼夜游宴，屡迁其坐。或登高临下，或列坐水滨。时琴瑟笙筑，合载车中，道路并作。及往，令与鼓吹递奏。遂各赋诗，以叙中怀。或不能者，罚酒三斗。感性命之不永，惧凋落之无期。故具列时人官号、姓名、年纪，又写诗著后。后之好事者，其览之哉！凡三十人，吴王师、议郎、关中侯、始平武功苏绍字世嗣，年五十，为首①。"谢安也认为："金谷中苏绍最胜②。"又据《晋书·刘琨传》，刘琨"年二十六，为司隶从事。时征虏将军石崇河南金谷涧有别庐，冠绝时辈，引致宾客，日以赋诗。琨预其间，文咏颇为当时所许"。除了刘琨之外，石崇所说的三十人，多数当包括西晋二十四友。据《晋书·贾谧传》："渤海石崇、欧阳建、荥阳潘岳，吴国陆机、陆云，兰陵缪征，京兆杜斌、挚虞，琅邪诸葛铨，弘农王粹，襄城杜育，南阳邹捷，齐国左思，清源崔基，沛国刘环，汝南和郁、周恢，安平牵秀，颍川陈眕，太原郭彰，高阳许猛，彭城刘讷，中山刘舆、刘琨皆傅会于谧，号曰'二十四友'。"《文选》卷二〇收有二十四友中潘岳《金谷集作诗》一首，为石崇出为城阳太守时，潘岳送别之作③。

从石崇的诗序中可以看出，能够把这批诗人笼在一起的凝聚力量，是他们共同的心境与审美的取向，这也就是他们共同感兴趣的"金谷涧中，或高或下，有清泉茂林，众果竹柏药草之属，莫不毕备。又有水碓鱼池土窟"，因为这些大自然的美好景物均为"娱目欢心之物"。这是一群善于在自然中进行美的发现与美的净化的人。更重要的是，他们还都是能以诗的手段表达这种发现与净化的人——"遂各赋诗以叙中怀。或不能者，罚酒三斗"。这正是魏晋人崇尚自然的风尚，也是这个文学团体共同的向心力量。

---

① 《世说新语·品藻》刘孝标注引。
② 见《世说新语·品藻》。
③ 见六臣注《文选》吕向注。

3. 东晋兰亭之会

东晋时期，偏安江左的世族文人有了自己的庄园和充裕的精力，以会稽兰亭为中心的文人聚会，是继西晋西园之会后的又一次文人盛会。著名的王羲之《兰亭集序》云：

永和九年，岁在癸丑，暮春之初，会于会稽山阴之兰亭，修禊事也。群贤毕至，少长咸集。此地有崇山峻岭，茂林修竹，又有清流激湍，映带左右，引以为流觞曲水，列坐其次。虽无丝竹管弦之盛，一觞一咏，亦足以畅叙幽情。是日也，天朗气清，惠风和畅，仰观宇宙之大，俯察品类之盛。所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也。夫人之相与俯仰一世，或取诸怀抱，悟言一室之内；或因寄所托，放浪形骸之外。虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己快然自足，不知老之将至，及其所之既倦，情随事迁，感慨系之矣。向之所欣，俛仰之间，以为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化终期于尽。古人云："死生亦大矣，岂不痛哉！"每揽昔人兴感之由，若合一契，未尝不临文嗟悼，不能喻之于怀，固知一死生为虚诞，齐彭殇为妄作。后之视今，亦由今之视昔。悲夫！故列叙时人，录其所述，虽世殊事异，所以兴怀，其致一也。后之揽者，亦将有感于斯文。

据《兰亭序》的另一版本，《世说新语·企羡》刘孝标注所引王羲之《临河叙》，"右将军司马太原孙丞公等二十六人，赋诗如左，前馀姚令会稽谢胜等十五人，不能赋诗，罚酒各三斗。"

这次聚会可以说是金谷之会的重演：诗人们对气象万千的大自然的美好领悟，使他们产生了强烈的创作冲动，他们热烈地以吟咏与大自然进行积极的交流，与同仁相互倾诉心灵的感受。这又是崇尚自然的美学思想的具体体现。金谷与兰亭不仅意境仿佛相同，连觞咏的形式，以至连不能赋诗者被罚酒的做法，也与金谷之会

如出一辙。可以看出，王羲之的《兰亭集序》，显然是在模仿石崇的《金谷诗序》。所以当人们将二者相提并论时，王羲之感到自己可与石崇匹敌，"甚有喜色"①。正如余嘉锡先生所说："此以《金谷诗序》与石崇分言之者，盖时人不独谓两序文词足以相敌，且以逸少为兰亭宴集主人，犹石崇之在金谷也②。"

当然，兰亭之会又并非完全照搬金谷之会，而是具有自身的特点。它的特点，就在于将文人的集会与民间世俗的礼仪相结合，即文中所说他们的集会，是"修禊事"的具体形式。所谓修禊事，就是在水边举行除去不祥的祭祀活动。《宋书·礼志二》："《周礼》女巫掌岁时祓除衅浴，如今三月上巳如水上之类也。浴衅谓以香薰草药沐浴也。《韩》诗曰：'郑国之俗，三月上巳，之溱、洧两水之上，招魂续魄。秉兰草，拂不祥。'"可知自周代起就有这种礼仪。自郑国起定于三月上巳进行。又《晋书·礼志下》："汉仪，季春上巳，官及百姓皆禊于东流水上，洗濯祓除宿垢。而自魏以后，但用三日，不以上巳也。晋中朝公卿以下至于庶人，皆禊洛水之侧。"王羲之所记，就是一次具体的修禊活动。不过兰亭修禊已与前代大不相同，它已经不仅包括"秉兰草，拂不祥"，"洗濯祓除宿垢"的内容，而且还加进了"流觞曲水"的花样，这种花样带有浓郁的文人气味。所谓"流觞曲水"，就是在禊祠时引水分流，因流设席，激水推杯，至席前取而饮之，称为"禊饮"。因为曲折分流，故称"曲水"。禊饮时伴以乐舞，酒阑赋诗，称为"曲水诗"。王羲之所记"又有清流急湍，映带左右，引以为流觞曲水，列坐其次"，"一觞一咏"，正是最准确而形象的记录。《文选》卷二〇载有颜延年的《应诏宴曲水诗》、卷四六又载颜延年的《三月三日曲水诗序》和王融的《三月三日曲水诗

---

① 见《世说新语·企羡》。
② 余嘉锡《世说新语笺疏》。

序》，都是这种集会的产物。

兰亭之会以“流觞曲水”的办法，将文人以诗会友与三月三日禊饮之礼融为一体，这既是对修禊礼仪的丰富，也是对文人集会活动的发展。大自然的钟灵毓秀为禊饮提供了取之不尽的素材题材，而三月三日的法定日子又在时间上为文人聚会作了定期保证。当人重新与自然相互吸纳，共为一体时，便会激发出一种激荡宇宙的情怀，作为这种情怀的渲泄点的文学艺术，便会拥有永久的魅力——《兰亭集序》至今仍余香四溢，原因或即在此。

八、从士人言行看其审美人生态度

魏晋文人的审美目光不仅表现在对自然美、人物美及艺术美的发现，扩而大之，也表现在对整个人生和宇宙的审美性把握。反过来说，对人生和宇宙的审美把握，又促进了他们对自然美、人物美和艺术美的深入认识。二者互为因果，使魏晋文人能在恶劣的社会环境中，表现出超脱和潇洒的风采。

（一）中外贤哲对人生审美问美的认识

朱光潜先生说过，人生好比是一出戏剧，“世间人有生来是演戏的，也有生来是看戏的。这演与看的分别主要地在如何安顿自我上面见出。演戏要置身局中，时时把‘我’抬出来，使我成为推动机器的枢纽，在这世界中产生变化，就在这产生变化上实现自我；看戏要置身局外，时时把‘我’搁在旁边，始终维持一个观照者的地位，吸纳这世界中的一切变化，使它们在眼中成为可欣赏的图画，就在这变化图画的欣赏上面实现自我。因为有这个区别，演戏要

热要动，看戏要冷要静①。"所谓演戏，就是以入世的态度紧贴生活，把实践和改变生活看成是人生的最高理想；看戏则是以出世的态度与生活保持一定的距离，以对生活的审美、玩味为人生真谛。中国古代儒家虽然也能看戏，如"子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜！""闻韶乐而不知肉味"，但他们还是以演戏为主的，其人生理想是"修身齐家治国平天下"。在儒家的知行观当中，知是手段，行才是目的。道家则十分蔑视演戏，他们主张远离生活而静观之，观玩于众妙之门，逍遥于万物之上，以达到至人无待的境界。

古代西方哲学家以主张看戏者为多，从柏拉图到亚里士多德，尽管其学说角度不同，但结论是一致的，人只有在美的观照中才能获得生命，人生的最高目标在看而不在演。到了近代德国，看与演的人生观的对比则比较强烈。歌德《浮士德》着意刻划了一位在书斋的静观冥想中振奋起来，投身于人生实践和不懈追求的演戏者形象。而从康德、席勒到叔本华、尼采，或者把人生看成是一种游戏，或者远离生活，以审美的态度来审视人生。康德把审美经验称为"超功利的观照"，他说："一个审美判断，只要是掺杂了丝毫的利害计较，就会是很偏私的，而不是单纯的审美判断。人们必须对于对象的存在持冷淡的态度，才能在审美趣味中做裁判人②。"席勒和斯宾塞则以"过剩精力"的"游戏冲动"来解释审美和人生③。叔本华认为人生的悲剧根源于人的行为及其动力的意志，而意志来源于人的需求和缺乏。人的需求永远不会满足，人生的悲剧也永不终止。如果能把意志和需求变成艺术创造和艺术欣赏的对象，那么人就可以由受苦的状态进入审美的境界，艺术家或欣赏者都可能沉浸"自失"在观审之中，而摆脱意志（欲念）的桎梏，这时，那

① 《朱光潜美学文集》第二卷。上海文艺出版社1982年版。

② 转引自朱光潜《西方美学史》下卷。人民文学出版社1979年版。

③ 参见席勒《审美教育书简》，斯宾塞《伦理学》。

“永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临，而我们也就得到十足的怡悦”[1]，这时，“或是从狱室，或是从王宫中观看日落，就没有什么区别了”[2]。也就是说，人生的烦恼来源于演戏，人生的解脱则在于看戏。而尼采的看戏距离感最为明确，他说：“只有作为一种审美现象，人生和世界才显得是有充足理由的[3]。”在此基础上，他提出了著名的日神精神和酒神精神。前者是对人生的凝视静观，后者则是在静观基础上把生活艺术化的实践[4]。

早在叔本华和尼采二千多年前，中国的老庄就已经提出了相通的观点。他们都在对人生的否定中与之拉开了距离，在对人生的审美观照中实现对人生烦恼的解脱。庄子认为，人在生活中如果处处为利害得失斤斤计较，那么他的生活必然在痛苦中永无穷尽。相反，人如果能超出于利害得失之上，不因它的萦绕而痛苦，那末人就能保持自己人格的自由，不为外物所支配（为物所役），而获得一种精神上的愉悦。这种愉悦，就是一种超功利的审美愉悦。庄子说：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之和豫，通而不失于兑（悦）；使日夜无却，而与物为春，是接而生时于心者也[5]。”这就是说，自己内心应保持虚静安宁，应将“死生存亡，穷达贫富”等实用因素置之度外，把这些东西看作是人力不能左右的“事之变，命之行”的必然命运，这样就能

---

① 叔本华《作为意志和表象的世界》第274页，商务印书馆1982年版。

② 叔本华《作为意志和表象的世界》第275页。当然，叔本华认为艺术观审只是人生的暂时解脱，而人生的永久解脱在于走禁欲之路。

③ 尼采《悲剧的诞生》第二四节，三联书店1986年版。

④ 参见尼采《悲剧的诞生》。

⑤ 《庄子·德充符》。

“通而不失于兑(悦)”,“与物为春”,使心中舒畅愉悦，而外物也充满了欢快的春意。这种人生态度把受制于外物的功利的满足视如草芥,而把超出功利的精神愉快看得至高无上。在这种态度看来,物不是作为满足功利欲望和需要去加以占有的对象，而是观照、欣赏的对象。即作为审美主体的人“与之为悦”①,“乘物以游心”②,从人世的利害得失中解脱出来,得到一种精神的安慰和愉快。

魏晋文人多数是主张并实践看戏的。汉末以来,由于统治阶级内部矛盾的激化,少数民族的不断进攻,加上连年不断的自然灾害和农民起义,社会急剧动荡,人们的政治生活、精神生活和物质生活都受到严重威胁。这不仅是对传统的儒家思想的讽刺,也给他们的心灵造成极大的创伤,迫使他们重新思考人生,思考自我与环境的关系。在哲学思想上人们由对世界宇宙论的认识，转入对构成世界的本体论的探讨。既然人是世界的本体,那末任何束缚、钳制人的因素都应排除,人的异化就应消除,达到人的个体的自由和无限。因此,魏晋人不愿意继续在异化中生存,不愿意再忍受现实苦难的煎熬，他们发现,如果还象儒家鼓吹的那样,以积极入世的态度去扮演人生的角色,只能是愈演愈苦。而象老庄那样清静无为,以超然出世的态度对生活进行有距离的观照，则不仅可以使烦恼得到解脱,而且还能获得美的享受,这就是魏晋审美的人生态度。

（二）魏晋人审美人生态度的思想魏想与精神实度

本世纪初英国美学家爱德华·布洛是审美心理距离说的倡导

---

① 《庄子·则阳》。

② 《庄子·人间世》。

者，他主张在任何审美对象和审美主体之间，都要保持一定的心理距离。这种距离“介于我们自身与我们的感受之间”①，实现它的前提是排除功利的实用目的。布洛说：“是距离使得审美对象成为‘自身目的’。是距离把艺术提高超出个人利害的狭隘范围之外，而且授予艺术以‘基准’的性质，……尤其是距离提供了审美价值的一个特殊标准，以区别于实用的（功利的），科学的，或社会的（伦理的）价值。”“它的目的则在于实现审美价值，美，最广义的审美价值，没有距离的间隔就不可能成立②。”对艺术现象是如此，对人生也是如此。布洛曾以雾海行船的例子来解释他的“心理距离”概念：人在雾海行船时，往往因为对环境可能对自己产生的危险而为命运担忧，就也就是置身于角色之中的烦恼。但是，如果人们“忘掉那危险与实际的忧闷，把注意力转向‘客观地’形成周围黑色的种种风物”，“把宁静与恐怖离奇地揉合在一起，人们可以从中尝到一种浓烈的痛楚与欢快混同起来的滋味③。”这两种不同的看法，根源就在于是否对外界保持了心理距离。无独有偶，晋人也有一个极为类似的故事，据《世说新语·雅量》，谢安在东山隐居时，经常与孙绰等人在海上游船为戏。一天，他又和孙绰、王羲之等人在海上兜风。不一会儿，只见风起浪涌，孙、王二人十分害怕，就提出赶快返回。可谢安却为风浪的壮观景色所吸引，神彩飞扬，引亢吟啸，唯不言返回之事。大家见他如此兴致，虽想赶回，也不好意思。又过一会儿，风浪更加汹涌，船也上下颠波，诸人皆坐立不安，躁动不止。见到这种慌乱之相，谢安只好无可奈何地说：“既然如

---

① 布洛《作为艺术因素与审美原则的“审美距离说”》，载《美学译文》第二辑，中国社会科学出版社 1982 年版。

② 布洛《心理距离》，缪灵珠译稿，转引自《西方美学家论美和美感》，商务印书馆 1982 年版。

③ 布洛《作为艺术因素与审美原则的“审美距离说”》。

此，那么就回去吧。"话音刚落，众人立刻手忙脚乱地驾船驶回。通过这件事情，大家都佩服谢心胸宽广，"足以镇安朝野"。谢安与众人的区别，正在于是否对环境保持审美距离。孙绰和王羲之虽然是大诗人和大艺术家，有相当的审美鉴赏能力，但他们当时的注意点，在于担心自己有被狂风巨浪吞没的危险，陷入和贴近实际的忧闷，故而惊慌失措，返归心切。谢安则忘掉了这些危险，把自己宁静的目光，投向大自然那壮观的气势，从中得到一种强烈的审美快感，所以他能在危险的环境中镇定自若，神彩飞扬，沉浸于审美的愉悦之中。故事本身说明了它与布洛所举的例子并非偶然的巧合，而是人们对生活保持审美距离后的必然结果。可见一些魏晋文人已经把生活当作审美的对象加以审视、玩味，进而获得人生的乐趣。

然而，在中国这个礼教严酷的国度中，这种审美的人生态度必须以排除功利目的和个人需要为前提，它首先意味着对伦理和实用（功利）的人生态度的否定。因为这两种人生态度把个人与人生贴得过于紧密，而拉不开距离，就不可能实现对人生的审美。尼采说："在道德（尤其是基督教道德即绝对道德）面前，生命必不可免地永远是无权的，因为生命本质上是非道德的东西，——最后，在蔑视和永久否定的重压之下，生命必定被感觉为不值得渴望的东西，为本身无价值的东西。……我的本能，作为生命的一种防卫本能，起来反对道德，为自己创造了生命的一种根本相反的学说和根本相反的评价，一种纯粹审美的、反基督教的学说和评价①。"魏晋文人也敏锐地发现了这一点，他们意识到传统的礼法是自己审美人生态度的最大障碍。阮籍公开表示："礼岂为我辈设也？"② 嵇康也主张"越名教而任自然"。有了这种对传统礼法道德的彻底背

① 尼采《自我批判的尝试》，载《悲剧的诞生》。三联书店1986年版。

② 见《世说新语·任诞》。

离与摈弃，才有可能站到人生审美的席位上。

既然已经与传统礼法彻底决裂，那么随之而来的便是价值观念的根本对立。传统礼法认为至高无上的东西，有用的东西，在信奉老庄思想的魏晋文人眼里却一钱不值。反之亦然。如果以实用为价值取向，那末就需以美的牺牲为代价；如果以美为价值取向，那末就要抛弃实用目的。庄子曾描绘出一株巨大的"栎社树"的美，认为它之所以能够"如此其美"，恰好因为它是不能用来作任何东西的"散木"，因而没有遭到砍伐，并长得美妙、高大[①]。庄子还说惠施有一棵大树，"人谓之樗，其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾"，完全没有用处。而庄子却认为这大树的用处在于它能给人以自由的比拟和美的享受，使人逍遥无为，得到精神的愉快，而大树也正因其无用，而可自由生长，不遭砍伐。他说："今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨无为乎其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉[②]！"如果超越了实用功利目的，那末无用也就可以有用，而且有"大用"[③]。这个"大用"就在于它能够使人摆脱有限的功利目的的束缚，获得精神的自由和愉快，有利于人的生命的发展，使人能够遨游于无限广大的宇宙，不受任何事物的羁缚，无比的自由和愉悦。相反，那些为利害得失斤斤计较的人，却只能"与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎"[④]。人，应该以超功利的、审美的人生态度把自己从外物的束缚中解放出来，达到能够支配宇宙的绝对自由的状态。

魏晋人也正是这样一种人生态度和价值观念。孙绰在《遂初

---

① 《庄子·人间世》。
② 《庄子·逍遥游》。
③ 《庄子·人间世》。
④ 《庄子·齐物论》。

赋叙》中说："余少慕老庄之道，仰其风流久矣。却感于陵贤妻之言，怅然悟之。乃经始东山，建五亩之宅，带长阜，倚茂林，孰与坐华幕击钟鼓者同年而语其乐哉[①]！"他在自己的斋前种了一株松树，经常亲自浇水管理。邻居高柔见了后就对他说："松树子非不楚楚可怜，但永无栋梁之用耳！"孙绰的祖父名叫孙楚，高柔是用孙绰祖父名字来开玩笑，并暗指孙绰和松树一样，只求美观，而并无实用。孙绰回答说："枫柳虽合抱，亦何所施[②]？"高柔祖父的名字无考，但孙绰的话里肯定含有他的名字。不过孙绰话的意思更是要表现出他与高柔价值观念的不同，他所追求的是松树的美好姿态，并从中寄托自己的人生审美的理想，而松树是否可以成为栋梁之材，是否有用，对他来说却无关紧要。这正是魏晋文人摈弃礼法后，价值观念改变的准确体现。

（三）审美人生态度的表衷

在此基础上，魏晋人对人生进入审美的状态又有两种形式，一是静观和体味人生，二是把生活艺术化、审美化的实践。

所谓静观和体味人生，就是把生活作为审美对象进行艺术观照，从中体味和探索人生的内在意蕴。这与尼采所说的日神精神相似，"在他身上，对于这一原理的坚定信心，藏身其中者的平静安坐精神，得到了最庄严的表达，而日神本身理应被看作个体化原理的壮丽的神圣形象，他的表情和目光向我们表明了'外观'的全部喜悦、智慧及其美丽"[③]。并把这种境界作为人生的最高目的，

---

① 《世说新语·言语》刘孝标注引。
② 见《世说新语·言语》。
③ 尼采《悲剧的诞生》第一节。

"——对于时代的、合时宜的一切，全然保持疏远、冷淡、清醒；作为最高的愿望，有一双查拉图斯特拉的眼睛，从遥远的地方俯视人类万象——并看透自己……为这样一种目的——何种牺牲、何种'自我克服'、何种'自我否定'会不值得①？"这精彩的议论向人们展示了人生的另一境界。嵇康诗："息徒兰圃，秣马华山。流磻平皋，垂纶长川。目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，游心太玄。嘉彼钓叟，得鱼忘筌。郢人逝矣，谁与尽言②！"说的就是这种境界。魏晋文人也正以此境界为鹄的。王子猷雪夜访戴的故事，正是对这种境界的追求。放弃了人生的实用功利观念后，这些人都成了情感细腻，艺术细胞丰富的看戏者。他们善于在平凡而短暂的生活中发现和品味永恒的人生价值，用"一双查拉图斯特拉的眼睛，从遥远的地方俯视人类万象——并看透自己"。在王徽之看来，人生的意义在于兴之所致的过程本身。所以，是否保持睡眠、是否见到戴逵这些实际问题都无关紧要。要紧的是保持住自己在美好的雪夜中的最佳审美状态。陶渊明云："此中有真意，欲辨已忘言③，"此之谓也。这种人生态度反映了魏晋人在主体意识的作用下，对生活的强烈的审美感受能力。他们能自觉地与生活保持一定的距离，以审美为生活目的。马克思说："对于不辨音律的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义。音乐对它说来不是对象，……因为对我说来任何一个对象的意义（它只是对那个与它相适应的感受说来才有意义）都以我的感觉所能感知的程度为限④。"人生的真谛蕴含于世间万物之中，发现它对任何人都是机会均等的，但很多人却对它失之交臂，无动于衷。这是因为碌碌世事分散了人们的注意力，实用的观点遮住了

① 尼采《瓦格纳事件》，载三联版《悲剧的诞生》。

② 嵇康《四言十八首赠兄秀才入军》第十四首，载《嵇康集》。

③ 陶渊明《饮酒诗》。

④ 马克思《一八四四年哲学经济学手稿》，人民出版社1979年版。

人们审美的目光。在这个意义上说，美是属于发现它们的人。魏晋人便善于发现人生蕴含之美，“他们用自己的眼睛去看别人见过的东西，在别人司空见惯的东西上能够发现出美来”①。晋简文帝入华林园，顾谓左右曰：“会心处不必在远，翳然林水，便自有濠、濮间想也，觉鸟兽禽鱼自来亲人②。”王右军与谢太傅共登冶城。谢悠然远想，有高世之志③。支道林常养马数匹，或言道人畜马不韵，支曰：“贫道重其神骏④。”又如：

> 支公好鹤，住剡东峁山。有人遗其双鹤，少时翅长欲飞。支意惜之，乃铩其翮。鹤轩翥不复能飞，乃反顾翅垂头，视之如有懊丧意。支曰：“既有凌霄之姿，何肯为人作耳目近玩？”养令翮成，置使飞去。⑤

习武者总想找个对手试试武艺，善弈者见到棋枰也不免手痒三分。长于观照人生的魏晋人，则善于从审美的高度上把握生活。华林园的风景对一般人来说也许看过就忘，印象不深。可司马昱却自比庄子居于其中，以艺术家的眼光品玩这鸟语花香。支遁畜马养鹤，也并非为了驾驭或坐骑，而是从马的“神骏”，鹤的“凌霄之姿”上，体味出人生自由的意义。

随着人们观照和体味层次的不断加深，他们不仅注意对客观外界事物的观照和体味，而且把视点移向生活和人的行为本身。如王戎、和峤同时遭大丧，都以孝名著称。和峤哭得很伤心，丧礼也面面俱到，王戎却既不哭泣，也不备礼。晋武帝对刘毅说：“你去看过这两位孝子么？我听说和峤哀苦过礼，令人担心。”刘毅说：“和峤虽然备礼，却神气未损；王戎虽然不备礼，而哀毁骨立。臣下以为和

---

① 尼采《悲剧的诞生》。
② 《世说新语·言语》。
③ 《世说新语·言语》。
④ 《世说新语·言语》。
⑤ 《世说新语·言语》。

峤生孝，王戎死孝。所以陛下不应为和峤担忧，而应为王戎担忧[①]。”二人虽俱以孝称，可和峤的哭泣备礼，显然是做样子给人看的；而王戎虽不备礼，却能伤痛见骨。生孝、死孝之别，正是形式与实质，即魏晋人所关心的名与实这一玄学问题的区别，从而从哲学的高度上肯定了刘毅在审视人生蕴含时的敏锐和深刻之处。我们不能仅从故事中人物追求孝道而简单地以维持礼教的角度去理解它，事实上作者的笔锋也并不在此。又如桓冲不好穿新衣，一次浴后，其妇故意使人送给他新衣，桓冲怒令人持去。其妇持衣还云：“衣不经新，何由而故？”于是“桓公大笑著之”[②]。一位普通的贵族妇女，在穿衣这一极为平凡的生活琐事上，却生发出那么一番充满哲理的议论，反映出他们对生活不以实用的功利为目的，而以审美为宗的高度自觉性。而最为明显而深刻的是郝隆对谢安入仕的看法：

> 谢公始有东山之志，后严命屡臻，势不获已，始就桓公司马。于时人有饷桓公药草，中有“远志”。公取以问谢曰：“此药又名‘小草’，何一物而有二称？”（刘注：《本草》曰：“远志一名棘菀，其叶名小草。”）谢未即答。时郝隆在坐，应声答曰：“此甚易解：处则为远志，出则为小草。”谢甚有愧色。桓公目谢而笑曰：“郝参军此过乃不恶，亦极有会。”[③]

据《尔雅》、《广雅》，远志的根部称“远志”，其出地上的叶子称“小草”[④]。余嘉锡先生认为：“据此，则远志之与小草，虽一物而有根叶

---

① 《世说新语·德行》。

② 《世说新语·贤媛》。当然，桓冲不穿新衣，还与其服药有关，参见风俗一章服药一节。

③ 《世说新语·排调》。

④ 《尔雅·释草》：“葽绕，棘蒬。”注曰：“今远志也，似麻黄赤华，叶锐而黄，其上谓之小草。”《广雅》云：“《大观本草》六引《神农本经》曰：‘远志……叶名小草。’注引《陶隐居》曰：‘小草状似麻，黄而青。’又引苏颂《图经》：‘远志，……苗名小草。’”

之不同。叶名小草，根不可名小草也。郝隆之答，谓出与处异名，亦是分根与叶言之。根埋土中为处，叶生地上为出。既协物情，又因以讥谢公，语意双关，故为妙对也①。"郝隆的话，实际上是讥讽谢安隐居未出(即处时)可称"远志"，而终于没能经得住利禄的诱惑，出仕为官，便变成了随风摇摆的"小草"。不仅语言犀利，比喻极为形象恰当，也说明他对"仕"与"隐"的明确态度和深刻认识，并体现了整个魏晋时期以隐居作为放弃生活功利目的，追求人生审美境界的共同潮流。谢安虽是惮于桓温淫威被迫出仕，但他还是早有思想准备。《世说新语·排调》："初，谢安在东山居，布衣，时兄弟已有富贵者，翕集家门，倾动人物。刘夫人戏谓安曰：'大丈夫不当如此乎？'谢乃捉鼻曰：'但恐不免耳！'"他的出仕，意味着对自己二十年隐居生活的否定，也宣告了一个远离尘世的审美人生者形象的倒塌，因而他的出仕，显得十分尴尬。在众朝士欢送他上任的宴会上，高灵乘着醉意，取笑他说："卿屡违朝旨，高卧东山，诸人每相与言：'安石不肯出，将如苍生何？'今亦苍生将如卿何？"听了这样的调侃，谢安只能"笑而不答"②。个中甘苦，局外人恐难以想见。这也十分有力地说明，人要彻底地远离尘世，审视人生和社会，是何等的艰难，何等的不易！谢安这样一位出色的人生审美高手尚且如此，他人亦可想而知③。

静观和体味人生就是观看人生的戏剧，而把生活艺术化、审美化的实践则是在参透人生妙谛之后的一种演戏。世上表演也有体系的不同，斯坦尼斯拉夫斯基要求演员完全进入角色，与角色融为一体，忘记自己是演戏，观众是"第四堵墙"。布莱希特则追求演员

---

① 余嘉锡《世说新语笺疏》。

② 见《世说新语·排调》。

③ 当然，倘能身入仕而心仍隐，则又另当别论。

与角色、观众与角色的"间离效果"。中国戏曲表演的程式化，使演员和观众都意识到这是在演戏，因而就有更强的距离感。儒家入世精神的人生表演，很象是斯坦尼斯拉夫斯基的演剧精神；具有老庄思想特征的魏晋人的狂放表演，则与布莱希特和中国戏曲的表演不谋而合。它比较接近于尼采所说的酒神精神。因为他们清醒地认识到自己是在以游戏的态度，来扮演人生的角色。他们没有投入进去，与角色融为一体。说到底，他们在演戏的同时，又能在舞台上抽暇观看别人的表演，并时刻意识到自己的演员身份。阮籍自荐为步兵校尉，并不是为了"治国平天下"，落得个封妻荫子的正果，而是因为步兵校尉"厨中有贮酒数百斛"① 。毕茂世云："一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了此一生② 。"活脱脱一幅写意人物画像(并非写实)。刘伶以天地为房屋，屋室为裈衣的表演幅度更大。明明知道天地不是房屋，房屋不是衣裤，却偏偏那么对人讲，这就等于告诉人们，我是在跟生活开玩笑。对此意思，熟悉那个社会环境的人是不会误解的。汉末以来的社会现实，使魏晋人深深感到儒家宣扬的"修身齐家治国平天下"的论调，是一种麻醉剂，是把人的个性引向毁灭的骗术。在人生这个短暂的舞台上，人们要被迫扮演一些自己不愿扮演的角色。好比导演硬逼一位花脸去演花旦，花脸不仅望着自己的一身花旦行头发笑，也暗笑导演的颟顸专横。可是如果不演，就要砸了饭碗，而认真去演又有损于自己的人格。在这不得已的情况下，他们便把演戏——人生，当成了玩笑，唱起了"关公战秦琼"这样的段子。阮籍的为酒而求步兵校尉，嵇康的"性复疏懒，筋驽肉缓，头面常一月十五日不洗；不大闷痒，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略转乃起

---

① 见《世说新语·任诞》。

② 见《世说新语·任诞》。

耳"①,以及刘伶对天地房屋把握的错位,都是这种玩笑的段子。这既是对导演——统治者的应付差事，又包含着对导演的嘲弄与揶揄,同时又是绝妙的自我解脱,自我解嘲。但这一机关又不能让人,尤其不能让导演看破,所以他们又拼命饮酒,以醉态掩盖其玩笑人生的真实内涵。庄子云:"不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待,此存身之道也②。"

当然，光有这种玩笑的人生态度还不足以从生活中得到审美的快感,魏晋人饮酒狂放还有其内在的深刻含义,这就是在超越现实的基础上对自我的实现。这个自我实现的本身，也就是他们把自我的表演当作艺术品所进行的自我鉴赏。庄子认为人生在超功利的前提下,应追求"身与物化"、"万物与我为一"的境界。这到这种状态,就可以"不知所以生,不知所以死,不知就先,不知就后,若化为物"③。著名的庄周梦为蝴蝶的故事，形象地说明了这种"若化为物"的审美人生观。魏晋人崇尚老庄，他们放浪形骸、饮酒狂欢,正是实现这样一种身与物化、物我两冥的自然境界。审美距离使他们抛弃了人生的功利目的，并不断把自己的生活行为推向艺术化、审美化。王忱叹言:"三日不饮酒，觉形神不复相亲。"王荟云:"酒正自引人箸胜地④。"说明酒是他们进入物我两冥境界的最佳媒介。又如刘伶诳妻戒酒的故事足见他于酒的钟情。刘伶的妻子从实用的养生之道出发，对刘伶嗜酒如命深感忧虑。刘伶则抛开了这些,与生活拉开了距离,他把自己的行为作为艺术品塑造并加以欣赏。如果把握了他们这种人生态度，就不难理解他们这酒中的激情便是对物我两冥境界的追求,"随着这激情的高涨，主观

① 嵇康《与山巨源绝交书》。
② 《庄子·缮性》。
③ 《庄子·大宗师》。
④ 《世说新语·任诞》。

逐渐化入浑然忘我之境[1]。"他们不仅以醉态作为人生的满足和快乐，而且还扩而大之，以种种怪诞的行为，作为他们审美的人生戏剧的补充和伴奏。或者学驴鸣，或者引亢长啸，或者以青白眼对人[2]，如此等等。这些行为的背后隐含着这些人生艺术家们的内心独白：我的人生乐趣，就是来源于欣赏这些我自己创作的艺术品。你们不理解吗？那好，连同这些不理解，统统成为我审美的对象吧！这里，魏晋人以狂放的举止来扮演具有审美意义的人生戏剧，以身躯为彩笔，来描绘人生的苦乐图画，"人不再是艺术家，而成了艺术品；整个大自然的艺术能力，以太一的极乐满足为鹄的，在这里透过醉的颤栗显示出来了。人，这最贵重的粘土，最珍贵的大理石，在这里被捏制和雕琢，而应和着酒神的宇宙艺术家的斧凿声，响起厄琉息斯(Eleusis)秘仪的呼喊：'苍生啊，你们颓然倒下了吗？宇宙啊，你预感到那创造者了吗[3]？'"

然而，在这太一的极乐满足境界中，他们并没有忘记是在人生舞台上表演。魏晋人本不愿意扮演这种角色，他们被追上台后，为了摆脱这种强人所难的痛苦，才把这甜苦的表演作为审美对象加以欣赏，并从中获得快感。可有些人并不理解，还以为那是幸福的极至，欲行效法。《世说新语·任诞》篇记阮籍的儿子阮浑长成，"风气韵度似父，亦欲作达。步兵曰：'仲容已预之，卿不得复尔。'"刘孝标注引《竹林七贤论》："籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。"嵇康也在家诫中不许后代饮酒过量。因为他们深知扮演这种角色的难言之甘苦。王忱云："阮籍胸中垒块，故须酒浇之[4]。"所以他不愿再让儿子重蹈自己的覆辙，在情感的煎熬中获得审美快感。说

---

① 尼采《悲剧的诞生》第一节。

② 《世说新语·任诞》。

③ 尼采《悲剧的诞生》第一节。

④ 《世说新语·言语》。

明他们不仅意识到自己与角色的距离，而且也希望别人与角色也保持距离。这一点，不光他们，别人也意识到了。阮籍的母亲死后举丧，裴楷前往吊唁。只见阮籍醉成一团，披头散发地叉开两腿，坐在床上，也不哭泣。裴楷进来后，下席于地，大哭起来，吊唁完毕便离去。别人问他："凡是吊唁，应该是主人哭后，客人才作吊礼。阮籍没有哭，您为什么要哭呢？"裴楷答曰："阮方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。"时人叹为两得其中①。这方内、方外之别，就是进入角色和距离于角色两种人生态度的区别，故谓"两得其中"。

① 见《世说新语·任诞》。

九、士人言行与魏晋风俗

一个时代的文化，其各个组成部分都不是孤立存在的，而是一个有机的整体。它们之间的关系，好比一个庞大的交响乐团的演奏，每一种乐器既要服从于主旋律的制约，又要以自己的所长，丰富主旋律的层次。如果把时代精神称为时代的文化主旋，那末文化的各个组成部分则是交响乐团的种种乐器，它们以自己的独特风貌，从一个角度来体现出时代文化的某些侧面，并呈现出时代文化旋律的总体精神。

基于这种认识，我以为对魏晋风俗的认识也应作如是观。离开了对魏晋时代精神的把握，那末对魏晋风俗的认识只能是如坠云雾，而从时代文化主旋来把握魏晋风俗，则如高屋建瓴，清晰明快。当然，风俗不是抽象的玄理，不能寻踪于深奥的宏论，而应探迹于具体的人物言行，诸如衣食住行，言谈举止等等。因而，通过具体的人物（主要是士人）言行，来观察、窥见魏晋风俗面貌，并认识整个魏晋文化的精神，小中见大，不仅有意，且亦有趣。

从前面几章的内容，已经可以感觉出魏晋文化的总体精神。从哲学思想上来说，是崇无轻有；从社会思想上来说，是重个人，轻社

会；从政治思想上来说，是重道统（知识分子的良知），轻势统（封建统治）；从人生态度上来说，是重审美，轻功利。魏晋风俗的各个方面，也都程度不同地体现了这样的主旋律。

为节省篇幅和使内容突出明确，本文仅从药、酒、服、戏四个方面加以分析论述。

（一）服药

服药是魏晋上流社会的流行风俗，对风俗的其它方面也有制约作用。这种药名五石散、又称寒食散。

1．关于五石散（寒食散）

五石散的名字是就其药的原料来说的。唐孙思邈《千金翼方》有五石更生散之方，主要为紫石英、白石英、赤石脂、钟乳、石琉黄等五石。以这五味药为主，再配以其它原料，并按不同需要，略加增减，遂有五石更生散、五石护命散、三石散、侯氏黑散、紫石寒食散等方[①]。但主要原料离不开这五味。寒食散的名字是就服用方式而言的。据皇甫谧的《寒食散论》[②]，五石散是一种剧毒药，服用后伴随毒力发作，产生巨大的内热，因此需要一整套极其细微而烦琐的程序，将药中的毒力和热力散发掉，即所谓"散发"。如果散发得当，体内疾病会随毒热一起发出。如果散发不当，则五毒攻心，后果不堪设想。即使不死，将终身残废，欲死不得。所以散发得当与否是服用五石散的关键所在。而散发的重要一点是必须在服药后多吃冷饭，故称寒食散。除了吃冷饭之外，还要注意多外出步行运动，

---

① 见孙思邈《千金翼方》卷二二。

② 巢元方《诸病源候总论》卷六引。

称为“散动”或“行散”。还要注意多喝热酒、好酒，每天饮数次，使身体“熏熏有酒势”，即处于微醉状态。如果饮冷酒或劣质酒会送命或终生残废。裴秀就是因服散后饮用冷酒而致命①。另外服药后还要用冷水浴(即便在严冬)来将药的毒力和热力散发掉，并不能穿过多过暖的衣服。除了这几条基本原则外，还要注意六反、七急、八不可、三无疑、十忌等细则②。故孙思邈说：“凡是五石散，先名寒食散者，言此散宜寒食，冷水洗取寒，惟酒欲清热饮之，不尔，即百病生焉。服寒食散，但冷将息，即是解药热③。”许孝崇也说：“凡诸寒食草石药，皆有热性，发动则令人热，便冷饮食，冷将息，故称寒食散④。”

寒食散的药方，自汉代已经有了，一般认为发明者是张仲景。皇甫谧说：“寒食药者，世莫知焉，或言华佗，或曰仲景。考之于实，佗之精微，方类单省，而仲景经有侯氏黑散，紫石英方，皆数种相出入，节度略同。然则寒食草石二方，出自仲景，非佗也。且佗之为治，或刳断肠胃，涤洗五藏，不纯任方也。仲景虽精不及佗，至于审方物之候，论草石之宜，亦妙绝于医⑤。”但现存的文献材料，极少见到汉人服用寒食散的记载，说明它在汉代服用此散者不多。它的广泛流行是从魏何晏服用见效，加以推广后开始的。皇甫谧接着说：“近世尚书何晏，耽好声色，始服此药，心加开朗，体力转强。京师翕然，传以相授，历岁之困，皆不终朝而愈。众人喜于近利者，不睹后患。晏死之后，服者弥繁，于时不辍⑥。”对此，《世说新语》

---

① 见《晋书·裴秀传》。

② 见巢元方《诸病源候》卷六引皇甫谧《寒食散论》。

③ 孙思邈《千金翼方》卷二二。

④ 《医心方》卷一九引。

⑤ 皇甫谧《寒食散论》。

⑥ 皇甫谧《寒食散论》。

有所记载：

何平叔云："服五石散，非唯治病，亦觉神明开朗。"（刘注：……秦丞相[①]《寒食散论》曰："寒食散之方虽出汉代，而用之者寡，靡有传焉。魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻也。"）[②]

从此以后，五石散便为魏晋风俗及魏晋文化的主旋，增加了一个新的声部。

2. 寒食散在魏晋盛行的原因及表现

寒食散在汉代已经出现，而服用者寡，是因为在汉代它没有找到适合自己生长的土壤。这种土壤却在魏晋时期得以生成。当时社会文化的很多方面，都对寒食散的盛行，产生程度不同的影响。

首先是企求长生的思想。先看这样一个故事：一天，王恭服过寒石散后，到外面行散，在弟弟王爽的门前见到弟弟，便问他："古诗中何句为最？"弟弟还没有来得及回答，王恭自己却吟咏起来："所遇无故物，焉得不速老？"，认为此句最佳[③]。显然，人生无常、及时行乐，这是王恭一路行散考虑的问题，他认为这是服药的目的，并用《古诗十九首》中的诗句加以表述。而这一问题，是魏晋整个社会的普遍思潮。汉末以来的社会动乱，直接对人的生命造成威胁，人的平均寿命也普遍降低。而随着儒家思想地位的动摇，它所宣扬的"未知生，焉知死"的逃避态度也不能为人们所首肯。生的意志呼唤着人们，而人为地延长生命又集中体现了生的意志。人们

---

① 当为"秦承祖"之误，见文廷式《纯常子枝语》卷四、姚振宗《隋书经籍志考证》。

② 《世说新语·言语》。

③ 《世说新语·文学》。

正是从这个角度来理解服药的目的的。王充说："适辅服药引导，庶冀性命可延[①]。"嵇康也说："夫神仙虽不自见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣；似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳[②]。"道教在汉末至魏晋间兴盛起来，就是因为它所鼓吹的服食之法可以有限地延长生命，而成仙之法则可绝对地延长生命。这对希求长生的人们来说无疑具有巨大的号召力。孙恩起义时势力蔓延如此之大，在很大程度上就是借助于这种宗教力量。孙恩世奉五斗米道，据会稽后"号其党曰'长生人'"。"长生人"的口号的确投人所好，所以不但徒众甚多，有的妇女背着孩子不能从军，便把孩子放在筐中投入水中，对孩子说："祝贺你先登仙堂，我随后便到仙堂找你。"直到孙恩失败，被迫赴海自沉，他的党羽和妓妾还认为他已成了水仙，"投水死者百数"[③]。当时的士大夫，也把服药作为企求长生的重要手段。郗愔"与姊夫王羲之、高士许询，并有迈世之风；俱栖心绝谷，修黄老之术[④]。"王羲之"又与道士许迈，共修服食，采药石，不远千里，遍游东中诸郡。穷诸名山，泛沧海，叹曰：'我卒当以乐死[⑤]！'"这些上层人物主要信奉天师道。象王羲之等人，都是天师道世家[⑥]。由对生命无常的感慨想到以服药等方式人为地延长生命，这是建安至正始间社会各界人士的普遍心理，也是这个时期很多文化现象的重要动因。不仅曹操这样的雄才大略者要大唱"人生几何"，三曹及七子的诗歌中，都可感受到这种格调。

---

① 王充《论衡·自纪篇》。

② 嵇康《养生论》。

③ 均见《晋书·孙恩传》。

④ 见《晋书·郗愔传》。

⑤ 见《晋书·王羲之传》。

⑥ 参见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》。

阮籍的诗则最为明确："焉见王子乔，乘云翔邓林，独有延年术，可以慰我心①。"

其次，服药还与当时社会的人物品评风气有关。在人物品评一章中，我们已经了解到，讲究仪容之美是人物品评的一个重要标准。而服药大约对人的面色红润，神明开朗，会大有好处。《魏武与皇甫隆令》说："闻卿年出百岁，而体力不衰，耳目聪明，颜色和悦，此盛事也。所服食施行导引，可得闻乎？若有可传，想可密示封内②。"看来曹操对皇甫隆因服食而和颜悦色，耳聪目明十分羡慕，所以不耻下问地讨教方法。在他们看来，服药是否可以达到长寿的目的，这要由将来去证明，而从现时看，服药确实可以起到面色红润的作用，使人看起来显得更加青春焕发、更加健康了，这也是长寿的一种象征。所以何晏说："服五石散非唯治病，亦觉神明开朗。"而他服药后，其容貌又的确征服了世人。《世说新语·容止》："何平叔美姿仪，面至白，魏明帝疑其傅粉，正夏月，与热汤饼，既啖，大汗出，以朱衣自拭，色转皎然。"《魏略》也说何晏"……性自喜，动静粉白不去手，行步顾影③。"这些对面容的修饰赢来了人物品评的较高评价。人们目服药的天师道徒王羲之"飘如游云，矫若惊龙"④，王羲之见了杜弘治，也叹曰："面如凝脂，眼如点漆，此神仙中人⑤。"卫玠也因"玉人"的美称而被看杀致死⑥。不能把他们美容的功劳全归于服药，但起码服药是重要的因素之一。

此外，服药还与贵族文人的放荡生活有关。这表现在两个方

① 阮籍《咏怀诗》。
② 《全三国文》卷三引。
③ 《三国志·魏·曹爽传》注引。
④ 《世说新语·容止》。
⑤ 《世说新语·容止》。
⑥ 《世说新语·容止》。

面，一是他们以服药美化容貌，以取悦于女人。以何晏为例，这个小白脸整天"行步顾影"与他的好色是分不开的。他虽然娶了曹操的女儿金乡公主，成为曹魏的女婿，但是并不安份，经常去勾引别的女人。使得金乡公主醋意大发，跑到何晏的母亲沛王太妃那里去告状："晏为恶日甚，将何保身？"何母笑道：你大概是在妒忌何晏了吧①？从何母的话中，可以看出她对儿子平日的放纵行为是宽容默许的，也是何晏这类行为的说明。而他整天生活在婢妾环绕的圈子里，过着不能没有女人的生活，也当然会把取悦女人作为一个注意事项。《宋书·五行志》说："魏尚书何晏好服妇人之服。"就说明了这一点。二是他们把服药作为房中术的手段之一。房中术本为汉代方士的方术之一，后来便融入了道教之中。道教又将服药作为房中术之一。《抱朴子·微旨》言："凡服药千种。三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。"《抱朴子·释滞》又说："房中之术十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年益寿，其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃人口口相传，本不书也。虽服名药而复不知此要，亦不得长生也。人复不可都绝阴阳，不交则生致壅阏之病，故幽闭怨旷而不寿也。任情肆意，又损年命，唯有得其节宣之和，可以不损。"可见道教是把服药和房中术其他方法相辅而行的。何晏服用寒食散，正与此有关。皇甫谧的话中，已经明说："何晏耽情声色，始服此药。"可见他服药与纵欲有关。金乡公主的告状，已经说明何晏性关系的复杂。而凭他的白面书生之体，显然难以从容地应付这些关系，那便要借助于药力的作用。所以苏轼说："世有食钟乳乌喙而纵酒色以求长年者，盖始于何晏。晏少而富贵，故服寒食散以济其欲，无足怪者，彼其所为足以杀身灭族者日相继也。得死于寒食散，岂不幸哉②！"余嘉锡先生也说："夫

① 《魏志·曹爽传》注引《魏末传》。

② 见《东坡志林》卷五。

因病服药，人之常情，士安谓之耽情声色，何也？盖晏非有他病，正坐酒色过度耳。故晏所服之五石更生散，医家以治五劳七伤。劳伤之病，虽不尽关于酒色，而酒色可以致劳伤。观张仲景所举七伤中有房室伤，可以见矣。晏虽自觉神明开朗，然药性酷热，服者辄发背解体，晏亦幸而仅免耳。管辂曰：'何之视候，魂不守宅，血不华色，精爽烟浮，容若槁木，谓之鬼幽，鬼幽者为火所烧。'据其所言，晏之形状，乃与今之吸毒药者等，岂非精华竭于内，故憔悴形于外欤[①]？"

3．服药对人们社会生活的影响

人们天真地把服药作为求长生、求美誉、求享乐的手段，但是由于五石散本身药物的毒性和散发难度之高，真正收到这些效果的人微乎其微，多数人都因为服用方式不当引起各种疾病，甚至死亡。皇甫谧曾论及服药不当所生之弊："或暴发不常，夭害年命。是以族弟长互，舌缩入喉，东海王良夫，痈疽陷背，陇西辛长绪，脊肉烂溃，蜀郡赵公烈，中表六丧，悉寒食散之所为也。远者数十岁，近者五六岁。(言服寒食散后，有至数十年而后死者，有五六年即死者。)余虽视息，犹溺人之笑耳。而世人之患病者，由不能以斯为戒。失节之人，(谓服散而违其节度者)多来问余。乃喟然叹曰：今之医官，精方不及华佗，审治莫如仲景，而竟服至难之药，以招甚苦之患，其夭死者焉可胜计哉[②]？"皇甫谧本人就是服药不当的受害者。他三十五岁时因患中风病，半身不遂，后来服用寒食散来治疗，由于"违错节度"(散发不当)，而落下一身重病："隆冬裸袒食冰，当暑烦烦，加以咳逆，或苦温疟，或类伤寒，浮气流肿，四肢酸

① 余嘉锡《寒食散考》，载《余嘉锡论学杂著》。
② 巢元方《诸病源候总论》卷六引。

重，于今困劣，救命呼噏。父兄见出，妻息长诀。”甚至“尝悲恚叩刃欲自杀，叔母谏之而止[1]。”由于寒食散具有如此危险的后果，所以它对人们的社会生活产生了多种影响。

首先是对政治生活的影响。魏晋时期，统治阶级内部矛盾十分尖锐，有些人为了逃避政治漩涡，往往诈称寒食散症状发作。因为服寒食散患后遗症者被视为残疾之人而容易避祸。比如八王之乱时，王颙派人游说成都王司马颖，准备杀掉齐王司马冏，司马冏向王戎请教对策，王戎劝齐王冏：“若以王就第，不失故爵，推权崇让，此求安之计也。”但齐王冏的谋臣葛旟却不同意齐王冏放弃权力，准备杀掉王戎。王戎就伪装药性发作，掉进厕所茅坑之中，才免除了杀身之祸[2]。殷𫖮任南蛮校尉时，其从弟荆州刺史殷仲堪在王恭的怂恿下，准备发动内战，并动员殷𫖮一起参加。殷𫖮严辞拒绝：“吾进不敢同，退不敢异。”后来殷仲堪举兵成功，贪得富贵，并记恨殷𫖮前言。殷𫖮知道殷仲堪将排除异己，任用党羽。便借服寒食散外出行散，托疾不还。当殷仲堪去看望他的时候，殷𫖮因服药已经严重散光，只能见人半面。[3] 殷仲堪难过地说：“兄病殊为可忧。”而殷𫖮却义正辞严地说：“我病不过身死，但汝病在灭门，幸熟为虑，勿以我为念也。”后来，殷仲堪在与桓玄的作战中失利，被逼自杀。殷𫖮则因服散致病，忧郁而卒[4]。又据《高僧传》，桓玄征讨殷仲堪时，大军经过庐山，桓玄邀名僧慧远出虎溪见面，慧远称疾不堪，桓玄只好入山去见慧远。晋安帝自江陵凯旋回京师，路经庐山，辅国何无忌劝慧远候迎，慧远仍

---

① 均见《晋书·皇甫谧传》。

② 见《晋书·王戎传》。

③ 皇甫谧谓：“服药失节度，则目瞑无所见。”《医心方》卷二〇引释慧义云：“散发后热气冲目，漠漠无所见。”𫖮正患此病。

④ 见《晋书·殷𫖮传》及《世说新语·规箴》。

然称疾不行，晋安帝只好派人劳问。慧远在给晋安帝的信中说："贫道先婴重疾，年衰益甚，猥蒙慈诏，曲垂光慰，感惧之深，实百于怀。自远卜居庐阜，三十余年，影不出山，迹不入俗。每送客游履，常以虎溪为界焉。"在晋义熙十二年(416)八月因寒食散药物发作而病倒，六天后就奄奄一息了。临终前，弟子耆德等人劝他饮用豉酒解毒①，慧远却不肯违犯佛教不许饮酒的戒律。请他喝米汁，也不允许。又请他喝蜂蜜水，慧远则命律师查阅经文，看是否允许。律师刚查了一半，慧远已经合上了眼睛②。此外，如陈敏之乱时诈称诏书，以贺循为丹杨内史。贺循辞以脚疾，手不制笔，又服寒食散，露发袒身，示不可用。陈敏竟不敢逼③。晋武帝几次诏敦皇甫谧应命，皇甫谧皆以服散患疾相辞④，皆属此类。另外，有些帝王因服药变得性格暴躁，以至影响政局，则是服药对政治生活影响的另一种形式(详后)。

其次是对人的性格的影响。服药以后，如散发不当，会使一个人的性格变得暴躁、惊悸、喜怒无常。皇甫谧言："服散失节度，或食不复下，昼夜不得寐，愁忧恚怒，自惊跳悸恐，恍惚忘误。"又言："凡有寒食散药者，虽素聪明，发皆顽嚣。"北魏太祖拓跋珪服药后一直不见效，在他的太医死后，其后遗症也就愈加严重，加上灾变频繁出现，其性格变得喜怒无常，经常忧愁、愤闷、不安，几天几夜不吃不睡。猜忌群臣，对谁也不信任。把曾经得罪过他的人统统杀掉。大臣中凡有脸色异常，喘息不均，走路不协调以及说话欠妥

---

① 《医心方》引秦承祖《疗散豉酒方》："散发不解，或噤寒，或心痛心噤，皆宜服之，方用美豉二升，以清酒三升一沸，炉取温服。"又见《全晋文》卷二七王羲之《杂帖》。

② 《高僧传》卷六《晋庐山释慧远传》。

③ 《晋书·贺循传》。

④ 《晋书·皇甫谧传》。

的人，都被拓跋硅认定是心怀不满者，因而遭到拓跋硅本人的亲自殴打和杀戮，并陈尸于天安殿前。于是，搞得人人自危，朝廷各部门无法正常工作，社会管理失调，盗贼横行，全国一片混乱。他连自己的妻子贺氏也不放过，将她囚禁于幽宫，并准备杀掉她，只是因为天色已晚才没有执行。贺氏秘密地向儿子拓跋绍求救。绍连夜带人闯入禁宫，杀死了父亲，救出了母亲①。后秦的帝王姚兴，也是因为服药后身体不好，喜怒无常，而引起了国内的动乱②。还有的人因遵循服药规则而忘乎所以，以至犯人家讳，得罪于人。如：

> 桓南郡被召作太子洗马，船泊荻渚，王大服散后已小醉，往看桓，桓为设酒，不能冷饮，频语左右："令温酒来！"桓乃呜咽流涕，王便欲去。桓以手巾掩泪，因谓王曰："犯我家讳，何预卿事？"王叹曰："灵宝故自达。"③

王忱虽然已经喝得醉醺醺的，但他只记得自己服了药，不能喝冷酒，却忘记了桓玄的父亲名字叫桓温，他反复让人"温"酒，正是犯了桓玄家讳，如果不是桓玄通达，显然又要不欢而散。除此之外，前面文人个性一章中所举若干文人的暴躁、怪癖事例，如王述食鸡子，王忱王恭在宴席上大打出手等，恐均与服药有关④。

三是对社会风气的影响。较早服用寒食散的人，都是些社会名流，何晏、嵇康，以至后来的王羲之、王恭、谢安等人，莫不属此。他们的行为在社会上有极大的号召力，人们争相效仿谢安洛生咏一事，便是明证。而且，服药往往可以说明一个人的经济地位。这些药品多为贵重的上药，非一般经济实力者可以经常服用。如梁

---

① 见《魏书·太祖纪》。

② 见《晋书·姚兴载记》。

③ 《世说新语·任诞》。

④ 参见王瑶《中古文学史论集·文人与药》。上海古籍出版社 1982 年版。

彦光的父亲得了重病，医生给开了五石散的药方，却搞不到紫石英一味。梁彦光为此而憔悴。后来感动了上天，让他在园中拾到一块。可见紫石英这味药极难得到。同时，吃药后要多喝上等酒，多吃好饭菜，处处要人照顾，一般平民显然负担不起。所以能服得起寒食散，便标志着一个人属于上流阶层。即使在路旁躺倒散发，也像今天颈上指上戴满了金首饰一般显得富贵。北魏孝文帝时，王公贵族都服用寒食散。发热行散，称为"石发"，有些没喝过这付汤药的人也诈称"石发"，在路上摇头晃脑，以示自己在行散。有个穷书生躺在闹市中，辗转反侧，大叫热得受不了。人们竞相围观，同伴问他怎么了，此人答道："我石发。"同伴问："君何时服石，今得石发？"答道："我昨在市得米，米中有石，食之，乃今发。"众人大笑①。

模仿服药的风气不仅在北方盛行，南方的士流为了追随中原文化，也把服药作为学习中原的方面之一。葛洪曾指斥这种现象："又闻贵人在大哀，或有疾病，服石散，以数食宣药，势以饮酒为性命；疾患危笃，不堪风冷，帏帐茵褥，任其所安②。"这也是北方中原政治上的胜利转变为风俗方面的征服的有力证明③。

另外，服药对饮酒、服饰、丧葬等风俗均有影响，见后详论。

（二）饮酒

酒和药是魏晋名士风俗的一对孪生兄弟，但相比之下，酒与醉似乎更能表现出魏晋文人的时代风骨。

---

① 《太平广记》卷二四七引《启颜录》。

② 葛洪《抱朴子·讥惑篇》。

③ 参见本书第二章关于南北文化异同的论述。

1．饮酒与及时行乐

前面各章的内容中已经可以说明，对个体生命的发现与重视，是构成魏晋人文思潮的重要因素。然而不同的文化断面，对生命意义的理解和生命价值的追求，其方式和途径都存在着差异。人物品藻、玄学及文学艺术中的生命意识，较多的是生命的精神领域，而服药与饮酒所表现的生命意识，却偏重于生命的肉体享受。即使追求肉体享受的方式中，服药与饮酒对生命的理解与安顿生命的途径，也不尽相同。服药集中代表了道教以人为的方法去延长人的寿命的企冀。但是这种办法一来收效较晚，服食求仙需要较长的历史时期过后方能验证，这对人的忍耐力要求太高。二来服药成功的人极少，而失败者却大有人在，这不能不引起人们对服药这一方式的怀疑。比如向秀就针对嵇康《养生论》服药可以成仙的说法批驳说："又云导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，未尽善也；若信可然，当有得者，此人何在，目未之见。此殆影响之论，可言而不可得[①]。"《古诗十九首》说："服食求神仙，多为药所误，不如饮美酒，被服纨与素。"范云《赠学仙者诗》云："春酿煎松叶，秋杯浸菊花，相逢宁可醉，定不学丹砂。"王瑶先生将这两派称为"服药派"和"饮酒派"，是有些道理的[②]。

在饮酒派看来，与其以极大的耐心，去等待那缥缈无际、并无到手把握的仙境（而且还要冒服药失败患病的危险），不如在眼前的瞬间去寻找永恒——及时行乐。他们认为，倘成仙不得，则人必有一死，既然如此，就应加倍珍惜眼前可以实现的快乐。《列子·杨朱篇》集中表现了这种及时行乐和纵欲肆志的思想。篇中说："杨朱曰，万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚贵贱，是所异也。死则有臭腐消灭，是所同也。……十年亦死，百年亦死，仁圣亦死，

① 向秀《难嵇叔夜养生论》。

② 说详王瑶《中古文学史论集·文人与药》。

凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨；腐骨一矣，孰知其异！且趣当生，奚遑死后①。”又说：“伏羲以来，三十余万岁，贤愚好丑，成败是非，无不消灭，但迟速之间耳。”人生本来有限，即使在这有限的时间里，真正属于个人生命的部分也是微乎其微，“杨朱曰：百年寿之大齐，得百年者，千无一焉。设有一焉，孩抱以逮昏老，几居其半矣；夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣；痛疾哀苦亡失忧惧，又几居其半矣；量十数年之中，逌然而自得，亡介焉之虑者，亦无一时之中尔。则人之生也，奚为哉！奚乐哉！为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不足常玩闻，乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退，遑遑尔，竞一时之虚誉，规死后之余荣。偊偊尔，慎耳目之观听，惜身意之是非，徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉！”当看破这些红尘之后，他们便把及时行乐看得重于一切，“凡生之难遇，而死之易及，以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉！而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以此为弗若死矣。为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得恣口之饮，力惫而不得肆情于色，不遑忧名声之丑，性命之危也。且若以治国之能夸物，欲以说辞乱我之心，荣禄喜我之意，不亦鄙而可怜哉！”这正如王瑶先生所说：“因为他们更失去了对长寿的希冀，所以对现刻的生命就更觉得热恋和宝贵。放弃了祈求生命的长度，便不能不要求增加生命的密度②。”而饮酒狂欢便是及时行乐的最好方式之一，曹操在发出“对酒当歌，人生几何”的叹息后，又提出解决的办法，“何以解忧，唯有杜康”。于是，酒便成了他们把握瞬间与永恒的合成剂：

---

① 《列子》一书虽托名战国列御寇，现已公认为晋人所作，故可视为魏晋人的思想言论。

② 王瑶《中古文学史论集·文人与酒》。

张季鹰纵任不拘，时人号为江东步兵。或谓之曰："卿乃可纵适一时，独不为身后名邪？"答曰："使我有身后名，不如即时一杯酒！"①

这位张翰是位最能以现在来取代永恒的旷达名士。他在洛阳为官时，见秋风起，便想起家乡吴中的菰菜羹和胪鱼脍，说："人生贵得适意尔，何能羁宦数千里以要名爵！"竟辞职命驾而归②。酒，现时的享受，便是他们生命的全部，毕卓说："一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生③。"这位毕卓在任吏部郎时，常因饮酒而失职。北舍有位郎官酿酒成熟，毕卓便乘着醉意跑到人家的存酒间里偷饮。主人以为是盗贼，便把他抓了起来，天亮后才发现抓的是吏部郎，大名鼎鼎的毕卓。主人立即在酒窖里以瓮为桌，与毕卓对饮起来，直至大醉而去④。阮籍为酒而求步兵校尉，刘伶为酒而欺骗妻子，都是把酒作为第二生命的表现。吴国郑泉，在嗜酒闲居时说："愿得美酒满五十斛船，以四时甘脆置两头，反复没饮之，惫即住，而啖肴膳。酒有斗升减，随即益之，不亦快乎⑤！"酒，与声色狗马一样，都是他们及时行乐的工具。

2. 饮酒与逍遥境界

作为一群精神贵族，魏晋文人当然不会满足于仅从纯粹感官愉快的角度，去理解醉酒的幸福所在。他们更希望从哲学与审美的高度，从人与自然的契合中，来理解这幸福的体验。

审美的人生观，使他们把自己视为一件艺术品，置于宇宙的空

---

① 《世说新语·任诞》。

② 见《世说新语·识鉴》。

③ 见《世说新语·任诞》。

④ 见《晋书·毕卓传》。

⑤ 《三国志·吴·孙权传》注引《吴书》。

间。他们衷心地希望，自己能成为宇宙这幅艺术巨制中的有机部分，能与宇宙对话，与宇宙同在。从自然中走来的人，企盼能够再回到自然中去，进入一种身与物化，物我两冥的境界。而酒，恰好能把人们带入这种境界。所以王蕴说："酒，正使人人自远[①]。"即把人带入一种高远的境界。这也是王荟所说的："酒正自引人著胜地[②]。"由于酒与这种胜地的紧密关系，所以一旦不饮酒，便会感觉离开了这种境地。王忱曾叹言："三日不饮酒，觉形神不复相亲[③]。"庄子曾说："夫醉者之坠车，虽疾不死；骨节与人同，而犯害与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧，不入乎其胸中，是故遻物而不慴。彼得全于酒，而犹若是，而况得全于天乎[④]？"神全则是形神相亲，当酒象酵母一样，把人发酵到神全之境，人就会超然生死，忘乎所以。这正是刘伶《酒德颂》所描绘的与造化同体的近乎游仙的境界：

> 有大人先生者，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。行则操卮执觚，动则挈榼提壶，惟酒是务，焉知其余。有贵介公子、搢绅处士，闻吾风声，议其所以，乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈说礼法，是非锋起。先生于是捧罂承槽，衔杯漱醪，奋髯箕踞，枕曲藉糟，无思无虑，其乐陶陶，兀然而醉，恍尔而醒。静而不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯观万物，扰扰焉若江海之载浮萍。二豪侍侧焉，如蜾蠃与螟蛉。[⑤]

这里，刘伶借用大人先生的形象，抒发了自己对这种游仙境界的追

① 《世说新语·任诞》。
② 《世说新语·任诞》。
③ 《世说新语·任诞》。
④ 《庄子·达生》。
⑤ 《晋书·刘伶传》引。

求，也在极高的层次上揭示了魏晋文人嗜酒的内在原因。庄子的至人无待的逍遥境界，物我两冥的美妙状态，魏晋玄学的以无为本，在醉意中实现对人生和自我的审美，以及乐论中超乎人世的"应变顺和"和文艺学中"芙蓉出水"的境界，在这里都可以找到最明快的解释和最酣畅的表现。于是，"在酒神的魔力之下，不但人与人重新团结了，而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日。大地自动地奉献它的贡品，危崖荒漠中的猛兽也驯良地前来。酒神的车辇满载着百卉花环，虎豹驾驭着它驱行。一个人若把贝多芬的《欢乐颂》化作一幅图画，并且让想象力继续凝想数百万人颤栗着倒在灰尘里的情景，他就差不多能体会到酒神状态了。此刻，奴隶也是自由人。此刻，贫困、专断或'无耻的时尚' 在人与人之间树立的僵硬敌对藩篱土崩瓦解了。此刻，在世界大同的福音中，每个人感到自己同邻人团结、和解、款洽、甚至融为一体了。摩耶的面纱好象已被撕裂，只剩下碎片在神秘的太一之前瑟缩飘零。人轻歌曼舞，俨然是一更高共同体的成员，他陶然忘步忘言，飘飘然乘风飞飏。他的神态表明他着了魔。就象此刻野兽开口说话、大地流出牛奶和蜂蜜一样，超自然的奇迹也在人身上出现：此刻他觉得自己就是神，他如此欣喜若狂、居高临下地变幻，正如他梦见的众神的变幻一样①。"

达到这种境界，人就可以返回自然，超越一切。陶渊明《孟府君传》言桓温"常问君酒有何好，而卿嗜之？君笑而答之：'明公但不得酒中趣耳。'又问听妓丝不如竹，竹不如肉，答曰：'渐近自然。'"东晋太元末，天空出现"扫帚星"（彗星）。按星象家的说法，这种妖星的出现，预示天子死亡，天下大乱。晋孝武帝司马曜在华林园饮酒时见到此景。他心中虽然不快，却被酒的神力所冲淡，把他带入

---

① 尼采《悲剧的诞生》第一节。

逍遥之境，他举杯向"扫帚星"祝酒："长星！劝尔一杯酒。自古何时有万岁天子[①]？"何等潇洒！何等旷达！封建社会中最为至高无上的皇位，竟能伏拜在酒的力量之下。既然如此，酒又何往而能不胜？

3．饮酒与逃避现实

魏晋文人饮酒，除了追求感官刺激、及时行乐和精神上的逍遥境界外，也有不得已而为之的一面，这就是为了保全性命，逃避现实。

这种政治态度决定于当时险恶的政治环境。汉末以来，统治阶层内部矛盾日益尖锐，政治权力更迭频繁。今天是权贵，明天就可能被贬为庶；刚才是座上宾，倾刻间就可能是阶下囚。这种风云变幻莫测的局势使当时的文人名士感到无所适从，左右为难。他们中的多数人与各政治派系都有着千丝万缕的联系，因此不可能从根本上摆脱这样的政治漩涡。可是任何政治参与都可能召来杀身之祸，孔融、杨修、荀彧等都是因为持不同政见而成为曹操的刀下之鬼。而在司马氏代魏以后，属于曹魏一党的文人，如曹魏的姻亲何晏、嵇康，宗室夏侯玄等人的政治处境尤为艰难。在他们面前，有两种选择，一是象何晏、夏侯玄那样，为复辟魏室而努力；一是象贾充、王沈、钟会那样，投靠司马氏，成为佐命功臣和新的权贵。对于正始文人来说，前者过于冒险，后者过于无耻。于是，他们就努力寻求第三条办法，即既不积极，也不过于消极(至少在表面上是这样)；既保全自己，又不与统治者合作。而具体的办法就是用一种外在的面纱和烟幕把自己遮掩起来，一方面少说话——出言玄远，口不臧否人物，但这不是根本办法，人不可能将自己包

① 见《世说新语·雅量》。

裹得那么严实。于是他们自然地想到了醉，因为喝醉了以后，即使乘着酒劲儿说了几句过头话，做了一点过头事，也容易遮掩过去，得到别人的谅解。

然而，他们的保全自己，又不能理解为苟且偷生的小人之举。知识分子以道统自居的传统，东汉以来士人的高风亮节，使他们坚信自己政治信仰的正确和人格的美好，也坚信自己的政治理想终究会得以实现。历史有时会因无道者的一手遮天而昏暗一时，但无道者必不能持久，历史必将沿着它既定的发展方向向前推进。"黑暗即将过去，曙光就在前面"。嵇康被杀后，山涛在劝说他的儿子嵇绍出仕时说："天地四时，犹有消息，而况人乎[1]？"他的本意，是劝嵇绍看清形势，随时而安。但此话还可从反面理解，世事盛衰既然永远如此，那当今的王朝也不会千秋万代。那么人们就可以保全自己的生命，以迎接这光明的未来。正如庄子所说："不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待，此存身之道也[2]。"刘伶"尝与俗士相忤，其人攘袂而起，必欲筑之。伶和其色曰：'鸡肋岂足以当尊拳！'其人不觉废然而返[3]。"如此自甘受辱，不欲忤人，就是为了存身，等待来时。面饮酒是联系"存身"与"极待"的好办法。所以沈约《七贤论》说："嵇生是上智之人，值无妄之日，神才高杰，故为世道所莫容。风邈挺特，荫映于天下；言理吐论，一时所莫能参。属马氏执国，欲以智计谋皇祚，诛诅胜己，靡或有遗。玄伯太初之徒，并出嵇生之流，咸已就戮。嵇审于此时非自免之运。若登朝进仕，映迈当时，则受祸之速，过于旋踵。自非霓裳羽带，无用自全。故始以饵术黄精，终于假涂托化。阮公才器宏广，亦非衰世所容。但容貌风神，不及叔夜，求免世难，如为有涂。若率其恒仪，同物俯

---

[1] 见《世说新语·政事》。

[2] 《庄子·缮性》。

[3] 《世说新语·文学》刘注引《竹林七贤论》。

仰，迈群独秀，亦不为二马所安。故毁形废礼，以秽其德；崎岖人世，仅然后全。仲容年齿不悬，风力粗可，慕李文风尚，景而行之。彼嵇阮二生，志存保己，既托其迹，宜慢其形。慢形之具，非酒莫可。故引满终日，陶瓦尽年。酒之为用，非可独酌；宜须朋侣，然后成欢。刘伶酒性既深，子期又是饮客，山王二公，悦风而至；相与莫逆，把臂高林。徒得其游，故于野泽衔杯举樽之致，寰中妙趣，固冥然不睹矣[1]。”

在为逃避现实而饮酒这一方面，阮籍最具有代表性。他在政治上也与司马氏政见不同，但他处世十分谨慎，这连司马氏本人和反对司马氏的人都同时承认，嵇康称：“阮嗣宗口不论人过，吾每师之而未能及[2]。”司马昭则说：“天下之至慎，其惟阮嗣宗乎？每与之言，言及玄远，而未尝评论时事，臧否人物；真可谓至慎矣[3]。”他甚至替别人代笔，向司马昭写劝进表。然而他引以为辱，所以他的劝进表写于酣醉之中。说明他时刻在自己的良知与外在表现，以及环境所能容许的程度三者之间寻找最恰当的选择。但这种选择是痛苦的。“阮籍胸中垒块，故须酒浇之[4]。”《晋书·阮籍传》也称“籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，由是不与世事，遂酣饮为常。”说明他的饮酒酣醉，在很大程度上是为了离开当时的政治漩涡，尤其是司马氏的政治迫害。当司马昭为司马炎向阮籍提亲求婚时，阮籍当然不能同意这样的亲事，但直言拒绝又容易招来祸害。于是，阮籍便大醉六十天，使司马昭一直没有开口的机会，终于作罢。那个给嵇康罗织罪名，向司马氏进谗言，使其被害致死的钟会，曾三番五次地在阮籍面前抛出时事的话题，想在阮籍的谈话中寻找

---

① 《全梁文》卷二九引。

② 嵇康《与山巨源绝交书》。

③ 《魏志·李通传》裴注引《李秉家诫》。

④ 《世说新语·任诞》。

把柄，致之死罪，但均被阮籍以大醉的方式遮掩而获免[1]。钟会以同样的方法，在嵇康身上获得了成功，而在阮籍这里却毫无收获。这正说明阮籍以酒避祸的成功。他为酒而求步兵校尉，以及在守母丧时酣饮自若，连何曾在司马昭面前的中伤竟也不起作用，都应归功于他把酒作为保护自己的烟雾与面纱这样一种明智的选择。难怪他的韬晦竟然得到司马昭的赞赏。

4．饮酒与其它社会生活

酒一旦进入人们的社会生活，就不会仅仅局限在及时行乐、逍遥境界和逃避现实三种功用，而是无所不在地表现在生活的各个方面。有人乘着醉意，说出一些平日不敢说出的话。晋武帝不顾太子司马衷的愚钝，坚持要传位给他。众朝臣多以此为忧。卫瓘总想直谏武帝，劝其废掉太子衷，但一直没敢说出。一次，武帝在陵云台设宴，卫瓘喝得大醉，跪在武帝面前，说："臣欲有所启。"武帝说："公所言何耶？"卫瓘几次欲言而止，最后抚摸着龙床，叹息道："此座可惜！"意思是说不该传给司马衷。武帝听出了他的意思，却也假装糊涂地说："公真大醉耶！"卫瓘知道武帝主意已定，遂不再提及此事[2]。两个人的意见针锋相对，又事关国家命运，却能在调侃的气氛中和风细雨地解决。很显然，酒在这里起到了缓冲和调合的作用。

酒，还有些意想不到的效果：

苏峻乱，诸庾逃散。庾冰时为吴郡，单身奔亡，民吏皆去。唯郡卒独以小船载冰出钱塘口，蘧篨覆之。时峻赏募觅冰，属所在搜检甚急。卒舍船市渚，因饮酒醉还，舞棹向船曰："何处觅庾吴郡，此中便是！"冰大惶怖，然不敢动。监司见船小装

① 均见《晋书·阮籍传》。

② 见《晋书·卫瓘传》。又见《世说新语·规箴》。

狭，谓卒狂醉，都不复疑。自送过淛江，寄山阴魏家，得免。后事平，冰欲报卒，适其所愿，卒曰："出自厮下，不愿名器。少苦执鞭，恒患不得快饮酒，使其酒足余年毕矣，无所复须。"冰为起大舍，市奴婢，使门内有百斛酒，终其身。时谓此卒非唯有智，且亦达生。①

在战乱中，庾冰差点儿因小卒的醉酒而被捕送命，也正因小卒的醉酒而瞒过了苏峻手下人的眼睛，使庾冰躲过大难。小卒也因好饮而发迹变泰。桓温十分喜欢豪饮之士，卫永在他手下任长史，深受器重。桓温经常提着酒肉找卫永，两人箕踞相对饮酒几天不止。可这些酒鬼有时也使桓温躲避不及。桓温为徐州刺史时，谢奕为晋陵太守，桓温对谢奕和对一般人没有什么两样。后来，桓温迁任荆州刺史，安西将军，希望能让谢奕跟随自己西行，便对谢奕十分热情。不久，桓温便引荐谢奕为司马。可谢奕是个大酒鬼，以前在剡县当县令时，有位老翁犯法，谢奕不忍严刑处罚，竟罚他喝酒，灌得老翁大醉②。这次在桓温手下上任，仍与桓温以布衣之交相处，经常在桓温的公衙内吟诗吹口哨，被桓温称为自己的"方外司马"。后来，谢奕总是喝得烂醉如泥，并且与桓温举动轻狎，还总跟着桓温。桓温有些撑持不住，只得躲进老婆的房间里避难。桓温平时很少与夫人亲热，夫人见丈夫因此而来，高兴地说："君无狂司马，我何由得相见③！"

（三）服饰

穿衣戴帽，虽然是个人所好，但它既然是一个时代文化的组成

---

① 《世说新语·任诞》。

② 见《世说新语·德行》。

③ 见《世说新语·简傲》。

部分，那末就不能不受到时代文化精神的左右，表现出时代文化的风尚。在魏晋时期，礼法观念的淡薄，使人们在服饰上获得了较大的自由。人们可以自由地将自己的审美要求，在服饰上充分地体现出来。于是，服饰上出现了一派百花争艳、日新月异的状况。葛洪批评这种情况说："丧乱日久，风颓教沮。抑断之仪废，简脱之俗成。近人值政化之蛊役，庸民遭道网之绝紊，犹网鱼之去水罟，围兽之出陆罗也。丧乱以来，事物屡变，冠服衣服，袖袂财制，日月改易，无复一定。乍长乍短，一广一狭，忽高忽卑，或粗或细，所饰无常，以同为快，其好事者，朝夕仿效，所谓京辇贵大眉，远方皆半额也[①]。"

尽管服饰的款式层出不穷，但人们的选择仍然有一个基本的走向和倾向。这种走向和倾向，最能体现出时代文化风尚对服饰的渗透。

1. 衣衫

据《晋书·五行志》记载，"孙休后，衣服之制上长下短，又积领五六而裳居一二。""武帝泰始初，衣服上俭下丰，著衣者皆厌褼（盖裙）"。"是时，为衣者又上短，带才至于掖"。"晋末皆冠小而衣裳博大，风流相放"。这说明，从三国后期到晋末，衣服之好是从上长下短，转而为上短下长，最后是衣裳博大。这个期间，人们还改变了古人服袍外罩衣裳的习惯，去掉衣裳径以袍衫为外服[②]。可见这个时期的衣衫是朝着宽松、舒适的方向发展，并一直延持到南朝。《宋书·周朗传》："凡一袖之大，足断为两，一裙之长，可分为二。"

---

① 《抱朴子·讥惑》。

② 参见任大椿《深衣释例》。吕思勉《两晋南北朝史》第二十一章《晋南北朝人民生活》，上海古籍出版社 1983 年版。

《颜氏家训》也记载梁朝士大夫皆尚褒衣博带，大冠高履。

人们之所以崇尚宽衣博带，是由当时的社会思潮和时代风尚所决定的。魏晋人尚虚无，重旷远、放达，宽大的衣服正可以表现出这样一种玄远、高逸的气质：

> 孟昶未达时，家在京口。尝见王恭乘高舆，被鹤氅裘。于时微雪，昶于篱间窥之，叹曰："此真神仙中人！"①

李慈铭曾列举王恭的数条罪状，说他"枭首灭族，未抵厥辜"，孟昶的称赞，是寒族对士族的奴颜乞相②。但王恭被孟昶所重，绝非仅恃门第，其神姿风采在很大程度上要得力于他那宽大的鹤氅裘。正因为宽大的衣服有如此功效，所以人们多乐此不疲。1961年南京西善桥发现的南朝大墓中有《七贤与荣启期》砖印壁画，画中竹林七贤与荣启期均着宽畅的衫子，衫领敞开，袒胸露臂。唐代大画家孙位的《高逸图》所画竹林七贤，也是如此，此画今残留四人，或袒露上身，或宽衫大袖。刘伶双手捧酒杯，回头作欲吐状，一位侍者手捧唾壶跪接；阮籍手持麈尾，宽衣大袖，嘴角露出讥世的微笑；山涛赤袒上身，抱膝而坐，背倚隐囊，双目前视，表情深沉；王戎赤脚而坐，手执长柄如意，神色惬意。这幅唐人作品人物的衣服款式，却是魏晋时代。这种款式与七贤的玄远气质，达到了完美的合谐。

除此之外，魏晋文人衣服逐渐宽大的另一重要原因，则似与服药有关。鲁迅力主此说："因为皮肉发烧之故，不能穿窄衣。为豫防皮肤被衣服擦伤，就非穿宽大的衣服不可。现在有许多人以为晋人轻裘缓带，宽衣，在当时是人们高逸的表现，其实不知他们是吃药的缘故。一班名人都吃药，穿的衣都宽大，于是不吃药的也跟着名人，把衣服宽大起来了！……更因皮肤易破，不能穿新的而宜

---

① 《世说新语·企羡》。

② 李慈铭《越缦堂读书简端记》第253页，天津人民出版社1980年版。

于穿旧的，衣服便不能常洗，因不洗，便多虱。所以在文章上，虱子的地位很高，'扪虱而谈'，当时竟传为美事①。"嵇康在《与山巨源绝交书》中，把自己衣服脏、虱子多，作为不能作官的理由之一加以陈述。在其他人物中，衣旧服和扪虱者也大有人在。《世说新语·贤媛》载桓冲不喜穿新衣，一次洗澡后，妻子派人送去新衣，桓冲怒使退回。其妻以无新不旧的道理加以劝说，才勉强穿上新衣。又如东晋时顾和任扬州从事，每月初要集会，停车在州门口。这时周𫖮找丞相有事路过，顾和正在抓虱子，看到周𫖮毫不为动。周𫖮走过去又返回来，指着顾和怀中问："此中何所有？"顾和若无其事地继续找虱子，缓缓答道："此中最是难测地。"周𫖮见到丞相后大力推荐顾和，说他是州郡中可作丞相的人材②。可见脏衣、扪虱已经是人们宽衣风气的组成部分，十分时髦。

2. 木屐

木服即今天日本人喜欢穿的木板拖鞋，也许是受中国魏晋木屐的影响。据《晋书·五行志》，本屐最初流行时男女有别，男式为方头，女式为圆头，至西晋元康时就一律改为方头，男女一致了。人们喜欢穿木屐的原因，大约与宽衣的习惯相同，一方面与服药有关，鲁迅说："吃药之后，因皮肤易于磨破，穿鞋也不方便，故不穿鞋袜而穿屐③。"另一方面，穿屐显得潇洒飘逸，与魏晋名士的放达行为正相吻合。面穿木屐，实际上也是他们目无礼法，向礼法挑战的行为之一。王献之兄弟是郗愔的外甥，由于畏惧郗愔的儿子郗超的权势，他们见了郗愔，都规规矩矩地穿上履，行外甥之礼。可当郗超死后，王氏兄弟便如出笼之鸟，都穿上了高齿木屐，仪容傲慢。

① 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒的关系》，载《而已集》。

② 见《世说新语·雅量》。

③ 鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒的关系》。

郗家人请他们坐下，他们一个个都趾高气扬地说："有事，没功夫儿！"便扬长而去。气得郗愔忿忿地说："使嘉宾（郗超）不死，鼠辈敢尔①！"从这个故事可以看出，当时人们在一些非正式的场合，可以穿屐，而在一些正式或礼节性的场合，却必须穿履。王氏兄弟违反了这些规矩，在舅舅面前和表兄的葬礼上竟然穿屐，是要显示其放达之性格。清人卢文弨说："屐可以游山，亦可以燕居著之，谢安之履齿折，是也。纨绔少年喜着高齿屐，见《颜氏家训》中。大抵通侻之服，非正服也。宋阮长之为中书郎，直省，应往邻省，误着屐出阁。依事，自列门下。事见《南史》。盖宫省谨严之地，宜着屐扃。在直所，容可不拘，而出阁则必不可以亵，此其所以自劾也②。"从中可见王氏兄弟的叛逆精神，而他们二人穿屐，似已成习惯。据《世说新语·雅量》载，王氏兄弟曾同在一室，房上突然起火。王徽之慌忙外逃，竟来不及穿屐。王献之则神色恬然，徐徐呼唤左右，不异平常。人们遂以此分出二人高下。除了他俩，其他名士也多有穿屐者。卢文弨所说谢安折齿，是指谢安听到淝水大捷的消息后，虽然不动声色地继续与人下棋，但下完棋后，在过门槛时，却"心喜甚，不觉屐齿之折"③。又如晋代祖约好财，阮孚好屐，两人都十分嗜好，共成负担，人们竟难分其得失。一次，有人拜访祖约，见他正在清理钱财。客人来到之后，祖约来不及收拾，剩下两只放钱的小竹箱，只好把它们放在自己背后，并倾斜着身子挡住竹箱，脸色也未能平心静气，有些偈促不安。又有人去拜访阮孚，见阮孚正在往屐上涂蜡，使其滑润，见到客人，神色自若地说："未知一生当著几量屐？"人们以此断定阮孚胜过祖约④。宋代费衮和金代王若虚都

---

① 见《世说新语·简傲》。

② 卢文弨《龙城札记》卷三。

③ 见《晋书·谢安传》。

④ 见《晋书·阮孚传》及《世说新语·雅量》。

竭力诋毁《晋书》的这段记载，认为二者均属嗜好之偏，不足挂齿[①]，连今人余嘉锡先生也承袭二人之说[②]。殊不知人们之所以对二者分出高下，并不是从物质的实用功利价值上去判定二者得失，而是从双方的精神状态上去观察，一个心未能平，一个神色闲畅，据此断定爱屐胜过爱财，从而表现出魏晋文人崇尚旷达弘量的风尚。还是南宋刘辰翁评得中肯："胜负本不待此，写得祖士少惭怍杀人。"

卢文弨所说可以游山之屐，是指一种特殊的屐。这种屐底部的两道齿是活的，可以随时拿下或安上。相传为谢灵运所发明和使用，谢灵运上山时拿掉木屐前齿，留下后齿，下山时则去掉后齿，留下前齿，以使重心平衡，人们又称此屐为"谢公屐"[③]。

3．麈尾

麈尾是魏晋文人清谈时的必备之物，或者可称是清谈的代称或象征。但传统人们对麈尾的解释并不准确，《辞海》、《辞源》等都称它为"拂尘"或"拂子"，有一个长柄，顶端系着长长的麈尾或马尾，用来拂扫灰尘，就是当今戏台上或银幕中仙人道长手中拿的那种拂尘。这是一种误解，现存文献和文物完全可以推翻这种说法。

---

① 费衮《梁溪漫志》卷五："晋史书事，鄙陋可笑。如论阮孚好屐，祖约好财，同是累而未判得失。夫蜡屐固非雅事，然特嗜好之僻尔，岂可与贪财下俚者同日语哉？而作史者必待客见其料财物倾身障簏意未能平，方以分胜负，此乃市井屠沽之所不若，何足以污史笔，尚足论胜负哉！"王若虚《滹南遗老集》卷二八："晋史载祖约好财事，其为人猥鄙可知。阮孚蜡屐之叹，虽若差胜，然何所见之晚耶？是区区者而未能忘怀，不知二子所以得天下重名者。果何事也？""晋士以虚谈相高，自名而夸世者不可胜数。……一生量几屐，妇人所知，而遂以决祖、阮之胜负，其风至此，天下苍生，安得不误哉？"

② 余嘉锡《世说新语笺疏·雅量》。

③ 见《晋书·谢灵运传》。

近人《日本正仓院考古记》记云："麈尾有四柄，此即魏晋人清谈所挥之麈。其形如羽扇，柄之左右傅以麈尾之毫，绝不似今之马尾拂尘。此种麈尾，恒于魏、齐维摩说法造像中见之。最初者，当始于云冈石窟魏献文帝时代造营之第五洞，洞内后室中央大塔二层四面中央之维摩。厥后龙门滨阳洞中，洞正面上部右面之维摩。天龙山第三洞，东壁南端之维摩。又瑞典西伦氏《中国雕刻集》中所载，北魏正始元年、孝昌三年，北齐天保八年诸石刻中维摩所持之麈尾，几无不与正仓院所陈者同形。不过依时代关系，形式略有变化。然皆作扇形也。陈品中有柿柄麈尾。柄，柿木质。牙装剥落，尾毫尚存少许。今陈黑漆函中，可想见其原形①。"今传世唐代孙位《高逸图》中阮籍所持麈尾，正是这种形状，即其形如树叶，叶尖作椭圆状，叶的两边平行，叶的底部平直。这在文献材料中亦可得到证实，陈徐陵《麈尾铭》说："爰有妙物，穷兹巧制。员（圆）上天形，平下地势②。"从麈尾的功用上来看，也说明它应是扇状，而不是马尾拂尘状。晋王导《麈尾铭》说它的功用是"拂秽清暑"，徐陵的《铭》也说是"拂静尘暑"，可见麈尾有消暑和拂尘两种作用，如果为马尾拂尘状，则只能拂尘，而不能消暑。

当然，麈尾的作用决不仅限于消暑和拂尘，更重要的是，它能在清谈活动中表现出一种清虚飘逸、潇洒高雅的风采和气质。据宋杨九龄《名苑》记载："鹿之大者曰'麈'，群鹿随之，皆视麈所往，麈尾所转为准，于文主鹿为麈。古之谈者挥焉③。"根据这个道理，清谈中持麈尾者多为辩论双方的领袖，如一次王导召集桓温、王濛、王述等人，要与殷浩共谈析理时，他所做的第一件事便是亲自

---

① 据余嘉锡《世说新语笺疏・言语》引。

② 据《艺文类聚》卷六九引。

③ 据《古今图书集成・麈鹿部》引。

"解帐带麈尾"①。这支麈尾他总是挂在帐中，一次殷浩来到，王导便对他说："今当遗汝②。"这使人们把麈尾作为清谈时的重要道具。如：

客问乐令"旨不至"者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰："至不？"客曰："至。"乐固又举麈尾曰："若至者，哪得去？"于是客乃悟服。乐辞约而旨达，皆此类③。

乐广的辞约而旨达，应该说，麈尾起了相当重要的作用。又如一次孙盛和殷浩之间展开一场激烈的论辩，双方你来我往，难解难分，饭菜热了数次都不肯停下来吃饭，"彼我奋掷麈尾，悉脱落，满餐饭中。宾主遂至暮忘食"④。

应当说，麈尾在清谈中充分体现了玄学家们崇尚虚无、力主玄远的精神，是玄学境界的意象显现，也是玄学家们清谈活动中人格追求的化身。王衍有一把玉柄麈尾，每次提柄，手与玉柄一样洁白如玉，深为谈客企慕⑤。玄学家们对麈尾的赞美，就是这种人格追求的体现。许询《黑麈尾铭》说："体随手运，散飙清起，通彼玄咏，申我先子⑥。"他的《白麈尾铭》也说："蔚蔚秀气，伟伟奇姿。荏蒻软润，雪散云飞。君子运之，探玄理微⑦。"徐陵的《麈尾铭》则称："既落天花，亦通神语。用动舍默，出处随时。扬斯雅论，释此繁疑。拂静尘暑，引饰妙词。"正因为麈尾与玄学家的精神追求如此紧密，以至很多清谈名士把麈尾视为自己的第二生命。清谈大师王濛临终前，躺卧在暗淡的灯光下，转动着多年伴随自己清谈的麈

---

① 见《世说新语·文学》。
② 《太平御览》卷七〇三引《世说》，今本无此文。
③ 《世说新语·文学》。
④ 见《世说新语·文学》。
⑤ 见《世说新语·容止》。
⑥ 据《全晋文》卷一三五引。
⑦ 据《全晋文》卷一三五引。

尾，无比深情地说："如此人，曾不得四十！"王濛死后，他的清谈挚友，另一位大师刘惔在吊唁时，将一个犀柄麈尾放在他的灵柩之前，大哭而昏厥过去①。如果不是麈尾能代表王濛的全部精神追求，刘惔怎么会以这种奇特的方式来寄托哀思，纪念亡人！

正是由于麈尾与清谈的关系如此紧密，所以麈尾也就成了清谈的代称。周颙著《三宗论》，智林道人曰："贫道捉麈尾来四十余年，东讲西说，谬重一时，馀意颇见宗录，唯有此涂白黑无一人得者，为之发病。非意此音猥来入耳，始是真实行道第一功德②。"南齐王僧虔《诫子书》云："汝开《老子》卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马、郑何所异，《指例》何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事③。"所以清谈家又被称为"玉柄麈尾之流"。直到南北朝时，麈尾仍是清谈时必不可少的要物。陈后主效仿王衍造了一把玉柄麈尾，认为只有张讥才配持它，便赐给张讥。一次，陈后主在开善寺举办清谈会，让张讥主持发言，可是张讥没带麈尾，于是陈后主便让他折了一根松枝挥舞助谈④。

有趣的是，清谈名士既然经常携带麈尾，以便随时清谈，所以有时也顺手用它干些别的事情，以致闹出令人啼笑皆非的故事。王导的妻子十分妒忌，对丈夫看管非常严格，连王导左右的小书僮如果面貌漂亮，都会被她责骂。时间长了，王导受不了，便另外买了一座别墅，收纳了很多妾，以致儿女成行。后来曹氏偶然见到几个孩子玩耍，十分可爱，便让人打听是谁家的孩子。当知道是王导的孩子后，便怒不可遏，带上家中二十多人，手持菜刀，前去征讨。王导闻讯，也慌忙命驾，飞辔出门，唯恐牛迟，左手扶着车栏，右手捉

① 见《世说新语·伤逝》。
② 《南齐书·周颙传》。
③ 《南齐书·王僧虔传》引。
④ 见《陈书·张讥传》。

麈尾，用麈尾柄帮助御者打牛，狼狈奔驰，总算在夫人前赶到，解救了众妾。蔡谟听说后便跟王导开玩笑说："听说朝廷要给您加公九锡，您知道吗？"王导还信以为真，故作谦虚了一番。蔡谟说："不闻馀物，唯闻有短辕犊车，长柄麈尾。"王导听了，十分尴尬①。这也可见麈尾在魏晋文人生活中的深深影响。

（四）博戏

魏晋时期，世家大族生活富足，时间充裕，颇多雅兴。文化体育娱乐活动也很盛行。在这些活动中，同样体现着当时的文化精神，一种个性的张扬、自我价值的实现欲望，以及作为避世手段之一的处世精神等。

1. 围棋

中国是围棋的故乡，它最能体现中国人的哲学意识和文化精神。东汉班固《弈旨》说："局必方正，象地则也；道必正直，神明德也；棋有白黑，阴阳分也；骈罗列布，效天文也；四象既陈，行之在人，盖王政也；或虚设豫置，以自卫护，盖象庖牺网罟之制；提防周起，障塞漏决，有似夏后治水之势；一孔有阙，坏颓不振，有似瓠子泛滥之败；作伏设诈，突围横行，田单之奇；要厄相劫，割地取赏，苏张之姿。参分有胜而不诛，周文之德；逡巡儒行，保角依旁，却自补续，虽败不亡，缪公之智。中庸之方，上有天地之象，次有帝王之治，中有五霸之权，下有战国之事，览其得失，古今略备②。"

围棋相传为尧舜所造③，春秋时期，已有文字记载④。魏晋时

① 《世说新语·轻诋》刘注引《妒记》。

② 据《艺文类聚》卷七四引。

③ 张华《博物志》："尧造围棋以教子丹朱，或曰舜以子商均愚，故作围棋以教之。"

④ 《左传·襄公二十五年疏》："棋者所执之子，以子围而相杀，故谓之围棋。"

期，围棋之风颇盛。魏晋文人深谙围棋的文化精神，把它作为塑造自己名士风度的重要手段，并把它也作为名士清谈的组成部分。“王中郎以围棋是坐隐，支公以围棋为手谈”①。著名的谢安于淝水捷报传来时神色不变，继续与客对弈，便是他的名士风采的重要表现。又如三国时顾雍的儿子顾劭为豫章太守，在任时病故。当时顾雍正盛集僚属下围棋，外面信使到，见到没有儿子的信，虽然神气不变，但心里却知道发生了什么事情，他强忍悲痛，以爪掐掌，血流沾褥。宾客散后，他才慨叹道：“已无延陵之高，岂可有丧明之责！”据《礼记·檀弓下》记载，延陵季子出使齐国，在回吴途中，长子死了，薄葬在嬴、博之间，以时服收敛，墓穴很浅。葬后，季子哭了三日，便上路了。孔子称赞延陵季子知礼。同书又记春秋时子夏的儿子死了，子夏悲哭，以至眼睛失明。曾子前去吊问，责备子夏，说他有三条过失，其一便是因哭子而丧明。顾雍在这里是说自己无延陵季那样贤德，却也不愿受到子夏“丧明”那样的指责，即不愿因丧子而过分哀伤。“于是豁情散哀，颜色自若”②。这正是围棋所表现的“却自补续，虽败不亡”的辩证生活态度和“或龙化而超绝，或神变而独悟”③的玄远旷达胸襟。

人们还通过下围棋，来表现自己才能、个性和价值。三国时魏军次于兴平，准备进攻蜀国，蜀国派费祎带兵往御。临行前，光禄大夫来敏找费祎下围棋，这时双方已互下战表，正严阵以待。费祎与来敏下棋时镇定自若。来敏说：“向聊观试君耳，君信可人，必能办贼者也。”费祎果然取得了胜利④。又如王粲一次看人下棋，

① 《世说新语·巧艺》。
② 见《世说新语·雅量》。
③ 《艺文类聚》卷七四引梁武帝《围棋赋》。
④ 见《三国志·蜀·费祎传》。

棋局不小心被搞乱了一小部分，王粲就为其复原。下棋人不信，便用布盖上棋局，让他在另一张棋局上复盘，二者相比，结果丝毫无差①。又如江虨年轻时，王导曾请他下围棋。江虨为一品棋手，王导才是五品，可王导却偏要与江虨下平子（不让子）棋。江虨就不下了。王导问其原因，江曰："恐怕不是对手。"旁边有人说："这位年轻人棋艺不坏。"王导也点头赞道："此年少非唯围棋见胜②。"然而更为动人心弦的，还是他们在围棋活动中所表现的对礼教的蔑视和对自我价值的强烈追求。一次，阮籍正在与人下围棋，传来母亲去世的消息。对方见此情景，连忙起身告辞，可阮籍却拖住对方不放，"留与决赌。既而饮酒三斗，举号一声，呕血数升，废顿久之"，这才踉踉跄跄地跑回家去③。王坦之在守丧期间，也不顾礼制，公然与客人下起围棋④。他们并非从根本上摈弃行孝，只是不愿让孝礼的形式束缚自己，而保留最本质和最真挚的人类感情。在阮籍的一声举号和数升呕血中，分明凝聚着对母亲的深挚情怀。

2.樗蒱

樗蒱又名樗蒲。它的具体产生时间还不清楚，但一般认为，它是由春秋时期的六博（或作"陆博"）发展而来，至魏晋时已经十分盛行⑤。东汉马融有《樗蒲赋》⑥，说明汉代已经正式定名了。这种博戏以掷骰决胜负，据唐李肇《国史补》："洛阳令崔师本又好为古之樗蒲。其法，三分其子三百六十，限以二关，人执六马。其骰

① 见《三国志·魏·王粲传》。

② 见《世说新语·方正》。

③ 见《世说·任诞》刘注引邓粲《晋纪》及《晋书》本传。

④ 见《世说·巧艺》刘注引《语林》。

⑤ 宋程大昌《演繁露》卷六《樗蒲》："博者，孔、老尝言之，而'樗蒲'之名，至晋始著，不知起于何代。要其流派，必自博出也。"

⑥ 《艺文类聚》卷七四引。

五枚，分上为黑，下为白；黑者刻二为犊；白者刻二为雉。掷之全黑者为卢，其采十六；三雉三黑为雉，其采十四；二犊三白为犊，其采十；全白为白，其采八，四者贵采也。开为十二，塞为十一，塔为五，秃为四，撅为三，枭为二；六者杂采也。贵采得连掷，得打马，得过关，馀采则否。”从它的玩法来看，它远不似围棋那样，有深刻的哲学意味和宏阔的宇宙意识。它的胜负在很大程度上带有偶然性和机遇性，它主要不取决于人的智慧和技巧，而主要靠运气。这样就更能刺激人们的冒险心理和好胜贪得之欲，因而也就容易广泛流行，在礼法观念淡漠的魏晋，尤为如此。

樗蒱虽然不能看出人的智慧，但它却可以以自己的运气，带来心理上的满足和对对方钱财的占有，进而达到一种人性的满足和实现，因而它极易看出一个人的道德和性格。王献之年少时，见到家中门生在樗蒱，便在一旁观看，当他看出胜负的趋势后，便说："南风不竞。"语出《左传·襄公十八年》，晋人闻有楚师，师旷曰："不害，吾骤歌北风，又歌南风。南风不竞，多死声，楚必无功。"意思是说南方要失败。门生看他是个孩子，便轻蔑地说："此郎亦管中窥豹，时见一斑。"王献之气愤地瞪大眼睛，说："比起荀粲和刘惔，我也许差点儿，可比起你们却强多了！"说完便拂袖而去①。表现出他的自信和刚烈。

樗蒱带有赌博的性质，输赢的筹码很大，倾刻间可使人倾家荡产。《世说新语·任诞》载温峤位未高时，经常和扬州、淮中的商人樗蒱，总是失败。一次，因为输得太多，竟被对方扣住不许回家。幸亏在船上看见好朋友庾亮，便大喊庾亮来赎自己，庾亮把钱送来后，才被放还。类似情况经常发生。又如桓温小时候家里贫困，可桓温樗蒱时却输得一塌糊涂，债主每天都来逼债。桓温绞尽脑汁，还是想不出好办法。后来想起陈郡的袁耽很有才能，而且很善樗

① 见《世说新语·方正》。

蒱，便想去请他帮忙。可是当时袁耽正在守丧，按礼法是不能外出参加这类活动的，可是迫于窘境，只硬着头皮试着向袁耽开了口，没想到袁耽答应得十分爽快。为了避人耳目，袁耽还化了装，随桓温去跟债主樗蒱。因袁耽樗蒱有名气，所以债主开局后便狂傲地说："你该不至于有袁耽的本领吧！"于是开始樗蒱，定下十万钱为一掷。只见袁耽所掷，非卢即雉。顷刻间，债主便输掉数百万。这时，袁耽抑制不住喜悦和兴奋，掀开头上的帽子，对债主说："认识袁耽么①？"袁耽在这里不仅仅是为了帮助桓温解围，更主要的还是他要在樗蒱的刺激中寻求胜利的快感和占有的满足。

面对如此惊人的数目和瞬息万变的风云，有些人退却了，江虨从十一岁起就学樗蒱，后来祖母对他说起有人因樗蒱而破业废身。于是江虨"即弃五木，终身不为戏"②。有些为官者感觉到樗蒱对政务的冲击，便坚决禁止。陶侃为官时，诸参佐有人因樗蒱而耽误公事，陶侃便下令将那些酒器蒱博之具全部投入江中，并鞭打这些官员。还说："樗蒱者，牧猪奴戏耳，老庄浮华，非先王之法言，不可行也。君子当正其衣冠，摄其威仪，何有乱头养望，自谓宏达邪③！"庾翼为官时也下令除围棋外，其他博戏一律禁断④。但这只能是杯水车薪，无济于事。既然保守派把樗蒱看成是老庄放达精神的表现，那么只要老庄思想不被废弃，樗蒱也就不会被人冷落。尤其是这股风气一旦在官府中盛行，便更加一发而不可收了，并且樗蒱也是人们在官府、宫庭中进行各种交际的手段之一。一次，晋武帝和自己的胡贵嫔樗蒱，争道中胡贵嫔不小心碰破了武帝手指，司马炎生气地说："此固将种也！"于是胡贵嫔就用武帝的霸道行径回敬

---

① 见《世说新语·任诞》。

② 《太平御览》卷七五四引《江虨别传》。

③ 见《晋书·陶侃传》。

④ 《艺文类聚》卷七四引《庾翼集》。

说："北伐公孙，西拒诸葛，非將种而何？"于是司马炎"甚有惭色"①。这是以樗蒲为机会，借题发挥，说出平日无缘说出的看法。有的在樗蒲中可见官员间平夙的成见：

刘毅……后在东府聚，樗蒲大掷，一判应至数百万馀。人并黑犊以还，唯刘裕及毅在后，毅次掷，得雉大喜，褰衣绕床，叫谓同坐曰："非不能卢，不事此耳！"裕恶之，因挪五木。久之，曰："老兄试为卿答，"既而四子俱黑，其一子转跃未定，裕厉声喝之，即成卢焉。毅意殊不快，然素黑其面，如铁色焉，而乃和言曰："亦知公不能以此见借！"②

这场樗蒲的胜败，实际上是刘毅后来败在刘裕手中，以至兵散缢死的先兆和前奏。平级官员之间，尚且如此强争高下，上下级官员之间，则更是仗势欺人，以强凌弱了。"殷伯仁为何无忌参军，在浔阳与何共樗蒲，得何百万便往，何守语求决，不听。何大怒，骂殷曰：'慭子敢尔！取节来。'毅犹傲然，谓何曰：'朝廷授将军三千羸兵狗头节，以威蛮獠，乃复拟议国士，异事！'何便令百人收殷付狱中，殷啸歌自若，经一日，遂恚死③。"桓玄见人有好园宅，便强令人与己以樗蒲决赌，直至到手方罢休，更是近乎明火执杖了④。

在这些故事中可以看出，樗蒲如同一盘显影剂，它显出了人们在这项活动中，其文化背景与观念，人性的善恶，以及性格的缓急，等等。

3．弹棋

弹棋是魏晋间比较流行的一种博戏，相传起于汉武帝时。《弹

---

① 《晋书・胡贵嫔传》。
② 《晋书・刘毅传》。
③ 《古小说钩沉》本《俗说》。
④ 见《晋书・桓玄传》。

棋经序》云："昔汉武帝平西域，得胡人善蹴鞠者，盖衒其便捷跳跃，帝好而为之，群臣不能谏。侍臣东方朔因以此艺进之，帝就舍蹴鞠而上弹棋焉。习之者多在宫禁中，故时人莫得而传。至王莽末，赤眉凌乱，西京倾覆，此艺因宫人所传，故散落人间。及章帝御宇，好诸伎艺，此戏乃盛于当时①。"这种游戏的玩法是"二人对局，黑白棋各六枚，先列棋相当，下呼上击之"②。弹时用手巾或葛冠巾拂棋，以分胜负。曹魏时改为共十六枚棋子，唐时又增至二十四枚。

这种游戏明显地带有道家神仙色彩。《弹棋经序》明言："弹棋者，仙家之戏也。"《弹棋经后序》也说："弹棋者，雅戏也。非同乎五白枭橛之数，不游乎纷竞诋欺之间，淡薄自如，固趋名近利之人，多不尚焉。盖道家所为，欲习其偃亚导引之法，击搏腾掷之妙，自畅耳③。"正因如此，它在老庄思想盛行，出世思想日滋的魏晋时期受到青睐。魏文帝《典论》自称："余于他戏弄之事少所喜，唯弹棋略尽其功④。"曹丕果然是把弹棋的好手，《世说新语·巧艺》载："弹棋始自魏宫内，用妆奁戏。文帝于此戏特妙，用手巾角拂之，无不中。有客自云能，帝使为之。客著葛巾角，低头拂棋，妙逾于帝。"曹丕还作过《弹棋赋》。在其他名士中，弹棋也广泛流行。《世说新语·排调》："刘真长始见王丞相，时盛暑之月，丞相以腹熨棋局，曰：'何乃渹？'（刘注：吴人以冷为'渹'。）刘既出，人问见王公云何，刘曰：'未见他异，唯闻作吴语耳。'"因为平日不时玩耍，所以感到天热时便随手用弹棋盘来人工降温，说明这是必备的游戏用具。

① 《太平御览》卷七五五引。
② 《太平御览》卷七五五引《艺经》。
③ 《太平御览》卷七五五引。
④ 《太平御览》卷七五五引。